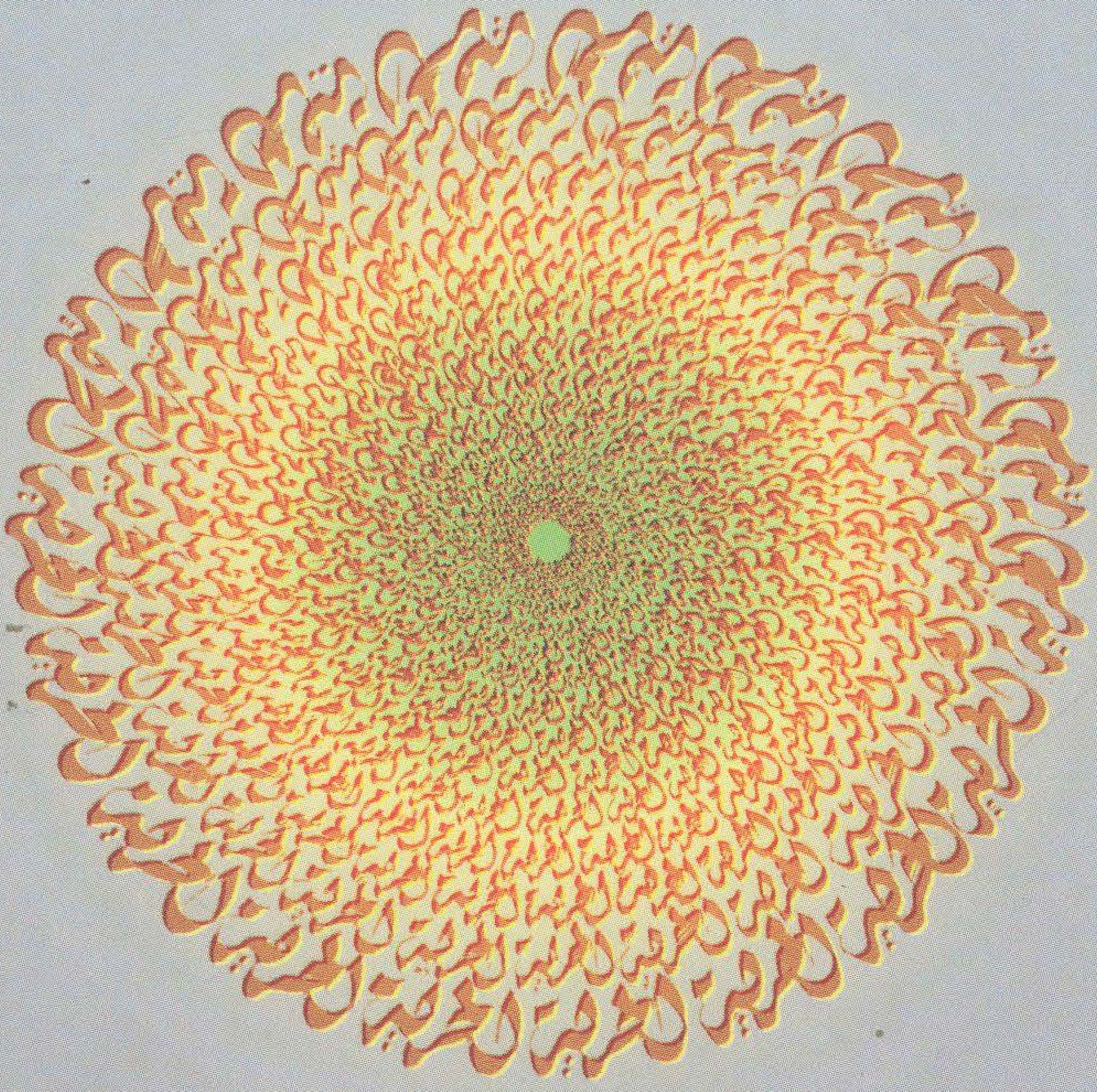
MOHAMMAD JABER AL-ANSARI

د. مُحمَّد جَابر الأنصَاري

النَاصِريّة بمَنْظُورٍ نَقْدِيّ

أيُّ دُروسٍ للمُستَقبَل؟



تجربَةُ فِكرٍ عبرَ نصفِ قرنٍ

النَاصِريَة بِمَنْظُورٍ نَقْدِيٍ

الناصريّة بمنظور نقديّ / دراسات ـ فكر
محمّد جابر الأنصاري / مؤلّف من البحرين
الطبعة الأولى ، ٢٠٠٢
حقوق الطبع محفوظة

المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
المركز الرئيسي :
بيروت ، الصنايع ، بناية عيد بن سالم ،
ص.ب : ٥٤٦٠-١١ ، العنوان البرقي : موكيّالي ،
هاتفاكس : ٧٥١٤٣٨ / ٧٥٢٣٠٨
التوزيع في الأردن :
دار الفارس للنشر والتوزيع
عمّان ، ص.ب : ٩١٥٧ ، هاتف ٥٦٠٥٤٣٢ ، هاتفاكس : ٥٦٨٥٥٠١
E-mail : mkayyali@nets.com.jo
تصميم الغلاف والإشراف الفنّي :
لوحة الغلاف :
حسن المسعودي / المغرب
الصفّ الضوئي :
مطبعة الجامعة الأردنيّة ، عمّان
التنفيذ الطباعيّ :
سيكو للطباعة / بيروت ، لبنان

All rights reserved . No part of this book may be reproduced , stored in a retrieval system or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the publisher .

جميع الحقوق محفوظة . لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أيّ جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأيّ شكل من الأشكال دون إذن خطّي مسبق من الناشر .

دراسات فكر

د. محمد جابر الأنصاري

الناصرية بمنظور نقدي

أي دروس للمستقبل؟

تجربة فكر عبر نصف قرن

فهرس الكتاب

تقدمة المؤلف : هذه الأوراق المتباينة بين قلب يقبل وعقلٍ يسأل . 7

الفصل الأول : لماذا سقطت أقدم «ديمقراطية» عربية؟ 11

الفصل الثاني : في انتظار الثورة وبطلها الملهم . . 45
١ ـ الناصرية قبل عبد الناصر .
٢ ـ عذابات طفل أضحى «أباً» في وجدان أمه .
٣ ـ الزهرة القرمزية التي أحبها عبد الناصر .

الفصل الثالث : عبد الناصر في اشتباك الأزمنة : 73
صلاح الدين الآتي برؤى نابليون .

الفصل الرابع : الناصرية بين الإسلام والعلمانية . 123

الفصل الخامس : مراجعات بعد هدوء العاصفة . 149
١ ـ الهزيمة . . قبل الهزيمة .
٢ ـ السباق الأمريكي ـ السوفياتي للإيقاع بعبد الناصر .
٣ ـ حيرة جيل بين قائد أحبه وهزيمة أنكرها .
٤ ـ مصر العائدة بعبرة التجربة .
٥ ـ الدرس الأبقى لغياب عبد الناصر : لا إصلاح مع فساد الأجهزة .

تقدمة المؤلف

هذه الأوراق المتباينة : بين قلب يقبل وعقل يسأل !

هذه مراجعات متباينة زماناً ونهجاً ولكن عمرها من عمر حركة ٢٣ يوليو ومجراها العميق في الواقع العربي على امتداد خمسين عاماً .

سيجد خصوم عبد الناصر في بعض هذه المراجعات تعاطفاً معه وتحيّزاً إليه . . ولا يسعني أن أنكر ذلك أو أتنكر له بحكم انتمائي وجداناً وواقعاً للملايين التي خاطبها الرجل . . .

وسيجد محبو عبد الناصر في بعضها الآخر تحاملاً عليه وتحيزاً ضده ، ولا بد من الإقرار أن منهجية البحث عن الحقيقة قد حتمت ذلك ، بعد الحصاد المر ، وتكشّف محصلة التجربة .

فهي لن تنجو من جدلية الاختلاف في الحالتين . وكان هذا قدر عبد الناصر حياً وميتاً . . . منتصراً ومنهزماً . .

ولا تطمح هذه المراجعات إلى الخروج من دائرة ذلك «القدر» . . . فهي أوراق تناثرت ، وتوزعت ، وربما انشطرت ، على امتداد العمر وتراكم التجربة ، بين قلب يقبل ، وعقل يسأل . بين قلب يقبل عندما قال الرجل واثقاً : ارفع رأسك يا أخي فقد مضى عهد الاستعباد . . . وبين عقل يسأل عندما قال الرجل مطأطئاً : انتظرناهم من الشرق فجاءونا من الغرب . . لكنها في كل الأحوال لا تصدر عن حقد أو شماتة ، كما لا تصدر عن تعصب أو مكابرة .

وتقديري أنه إذا كانت الناصرية ظاهرة الحاكم الفرد وأخطائه ، وسطوة أجهزته ومراكز قواها الفاسدة ، فذلك تاريخ لا بد من تجاوزه في كل الأنظمة العربية . أما إذا كانت الناصرية استنهاضاً للعرب لإقامة كيانهم المتقدم ، بالكرامة والحرية ، في هذا العصر ، فذلك ما لا يمكن إغفاله في أي نهوض مقبل للعروبة والإسلام ، لا تملك مصر إلا أن تكون في طليعته .

* * *

في مساء يوم ٢٣ يوليو ١٩٥٢ كنت في الثالثة عشرة من العمر ، قبل سنة من إنهائي المرحلة الابتدائية ، بمدينة المحرق في البحرين ، وسمعت مع العائلة راديو لندن يقول : إن الجيش قد عزل الملك فاروق . وأسفنا للملك لأنه ملك مصر التي نحبها ، والتي كانت تقاوم الإنجليز كما كنا نقاومهم في البحرين والخليج ، والتي لم تبخل

علينا بالمدرسين والكتب والصحف التي لم نكن نجد غيرها . . . والتي عززت ثقافة البحرين العربية على مختلف الأصعدة ، ورسخت عروبتها الصامدة في وجه الادعاءات الإيرانية في عهد الشاه .

وقال أحد أفراد العائلة بعد سماع نبأ الانقلاب ، مطمئناً لنا :

ــ إنه انقلاب مؤقت ، وسيعود الملك بعد ستة أشهر !

ولم يعد الملك . . . بل رحل بعده ملوك آخرون . . . وجرت مياه كثيرة ، وتحركت رمال أكثر على الأرض العربية . ولم نتنبّه حينئذ أن الذي تهاوى على الأرض أقدم وأبكر ديمقراطية في العالم العربي متمثّلة في النظام الملكي الدستوري المصري الذي تأسس ، على دستور ١٩٢٣ وكان ــ رغم سوءاته ــ مظلة النهضة الوطنية : التعليمية والفكرية والتنموية التي أنجبت طلعت حرب في البناء الاقتصادي وطه حسين والعقاد وتوفيق الحكيم في البناء الثقافي ، وأشاعت مناخاً ليبرالياً في الوطن العربي تعايش في ظله الإخوان المسلمون والشيوعيون ، وكان عبد الناصر وضباطه «الأحرار» من نشطائه ، إلا أن مقتل ذلك النظام تمثّل في افتقاده لإرادة إصلاح ذاته حكماً ومعارضة .

* * *

ومرت ١٨ سنة عاصفة من الحضور المتفرد لقيادة عبد الناصر على الساحة العربية . . . وفي مساء ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ ، اليوم الفاجع الذي توفي فيه عبد الناصر ، اضطررت لإغلاق باب غرفتي عليّ لساعات ، وبكيت بكاءً مراً بدموع غزيرة ، رغم ندرة دموعي ، كما لم أبك في حياتي قط . لم أبك الرجل فحسب ، لكني بكيت فيه آمال الأمة الضائعة وفجيعة جيلٍ بأكمله . . .

بين ذينك اليومين تفتح وعيٌ ، ونمت تطلعات ، وازدهرت آمال . . . ثم تحطم كل شيء . وتبين لي ، بعد أن جفت الدموع وتحولت الحسرة إلى عبرة في السنوات التي تلت ، أن التاريخ كائن لا يرحم ، وأنه لا تهمه دموع المحزونين ، بقدر ما تحركه سواعد القادرين . وصار همي ، وما زلت ، أن أبحث بالمعرفة عن ذلك النوع من القدرة التي يمكن أن تؤثر في التاريخ . ولهذا تبدو مؤلفاتي وما تمثله من مشروع فكري لتبيان التأزم التاريخي العربي على قدر من التشاؤم للباحثين عن الأمل المتعجل وعن وصفات سريعة للخروج من النفق ، بل تصور البعض أنني أشير إلى إعاقة جينية في الكيان القومي العام ، وذلك أبعد ما يكون عن الحقيقة ففي تركيزي البحثي على بعض العوائق التاريخية والمجتمعية (السوسيولوجية) المزمنة في الواقع العربي حاولت تفسير سبب الإخفاقات الوطنية والقومية لا استسلاماً لها ، ولا دوراناً في محورها ، وإنما

إيضاحاً للعوامل الموضوعية التي حالت دون تحقيق الآمال والتطلعات التي وعدتنا بها الأيديولوجيات المختلفة إلى اليوم . وكان همي يتمثل في إزالة التشكك في وجاهة تلك التطلعات في حد ذاتها ، التي أخشى أنها ستبقى مؤجلة جيلاً بعد آخر إلى أن نقوم بتشخيص ومعالجة عوائق تكويننا المجتمعي الذاتي التي تلتقي مع عوامل «المؤامرة» والأعداء الخارجيين لعرقلة تقدمنا . هذه مهمة معرفية وفكرية لا مفر منها وسنظل نعيد إنتاج الأزمة ، إلى أن نفكك تلك العوائق علمياً وعملياً . . بشجاعة ، وبلا انفعال . . .

* * *

وفيما يتعلق بهذا الكتاب ، فإن القارئ سيجد أن عدداً من فصوله في تحليل الناصرية ونقدها قد سبق نشرها في مؤلفاتي السابقة ، وعلى الأخص في كتاب «الفكر العربي وصراع الأضداد» وكتاب «مساءلة الهزيمة» .

إلا أني لم أجد مناصاً من إعادة جمعها بحكم وحدة الموضوع مع الدراسات والكتابات الجديدة في هذا الكتاب لأضع أمام القارئ المجموعة الكاملة لمراجعاتي في إشكاليات الظاهرة الناصرية ، والدروس المستخلصة من تجربتها لرفد المشروع السياسي والحضاري العربي الإسلامي الجديد ، فضلاً عن كون هذه المجموعة ، من جانب آخر ، تمثل تجربتي الفكرية الخاصة في الناصرية من مختلف جوانب هذه التجربة ، ومن حق قارئ هذا الكتاب أن يطلع عليها مكتملة .

وقد وجدت في حلول الذكرى الخمسين لحركة ٢٣ يوليو (١٩٥٢ ـ ٢٠٠٢) المنعطف التاريخي الجدير بالتوقف والمراجعة لرصد هذه التجربة المتميزة والمضنية في الوقت ذاته التي جمعت في نفوس العرب بين نبضات الحب وغصات التساؤل ، والتي ينبغي ، إذا أردنا الاستفادة منها ، ألا يكون الحب فيها مانعاً للأسئلة والمراجعة والنقد . . .

فالتحرر الذي نادت به الناصرية ، كان ينبغي أن يكون تحريراً للمواطن والمجتمع من أجهزة السلطة وفسادها في المقام الأول وألا يقتصر على التحرر من الاستعمار الخارجي ، واستبدال تسلط داخلي بتسلط داخلي آخر .

هذا أول الدروس وأهمها في «نقد» الناصرية الذي لا بد منه لجيل عربي أرادت الناصرية «تحريره» .

أما الدرس الموازي والذي لا يقل أهمية فإنه كما افتقد النظام الملكي الدستوري في مصر إرادة الإصلاح الجدي من أجل البقاء والتطور ، فإن النظام الثوري الناصري ، بمراكز قواه المتسلطة التي صادرت إرادة القائد والجماهير معاً ، قد عجز هو الآخر عن

«إصلاح» ذاته من الداخل وترك مصيره النهائي يتقرر حسب مصالح تلك المراكز الفاسدة . وتلك مسؤولية تاريخية يتحملها القائد . والتقدير لذكراه ينبغي ألا يحجب عنا هذه الحقيقة ، لأنه من الأهمية بمكان أن يعيها كل قائد عربي مخلص ، وكل مواطن عربي ، وكل مناضل عربي شريف يأبى الانضمام إلى زمرة الفاسدين والمتسلطين ممن يجلبون الخراب والدمار في النهاية للأنظمة التي يتظاهرون بخدمتها ويبيعونها الولاء المغشوش ثم يبيعونها كلها بأبخس الأثمان .

ومما يجدر بالتسجيل في هذا الموقف التاريخي ، ان هذه اللحظة العربية الراهنة تشهد تزامناً بين الذكرى الخمسين للثورة واستعادة لافتة للوعي الديمقراطي العربي في كثير من الأقطار العربية ، ولتضافر العوامل الداخلية والدولية .

وعليه فينبغي ان يكون مغزى هذا التزامن ليس مجرد التحسر على غياب «البطل» القومي في غمرة هذا التراجع الكبير ، وانما النظرة التاريخية الشاملة لما قبل ثورة يوليو وما بعدها . السؤال الكبير : لماذا سقط النظام الملكي البرلماني الدستوري وغابت معه تجربته الديمقراطية المأسوف عليها في يومنا ، ولماذ سيطر التيار السلطوي الشعبوي الثوري وحقق الجازات . . ثم لم يلبث أن انحسر ؟

لماذا سقطت الملكية اذن ، ولم تتواصل الثورة بعدها ؟ علينا مواجهة هذا السؤال المزدوج ، ان كنا جادين ، كعرب ، في مواجهة استحقاق المستقبل .

يستطيع المؤرخ أن يشير إلى نكبة فلسطين ١٩٤٨ وهزيمة ١٩٦٧ وما رافقتهما من مؤثرات دولية معيقة . لكن يجب على المؤرخ ، المؤرخ العربي بالذات ولمصلحة العرب أنفسهم ، ألا يغض النظر عن قصورين أساسيين في بُنية النظامين الذاتية :ـ

١ . ان النظامين الملكي والثوري تعاملا مع مسألة الديمقراطية تعاملاً جعل للتسلط الأولوية على المشورة وتبادل الرأي (وان كان النظام الملكي أقرب إلى طبيعة الديمقراطية بحكم تركيبته التعددية ذات الشكل الليبرالي) .

٢ . ان النظامين انطويا على نوع من «فساد» الحكم خاص بطبيعة كل منهما . وافتقدا كما أشرنا إرادة أو قدرة اصلاح ذاتهما من الداخل (وذلك مقتل لأي نظام حاكم) ، وإن كان النظام الثوري في بدايته اكثر حسماً مع شؤون الفساد . إلا ان مراكز القوى والتسلط الفاسدة حالت دون استمراره في التطهير .

هكذا فالعبرة ليست في «الملكية» أو «الجمهورية» . . . العبرة في إرادة الإصلاح الحقيقي والجدي . . . وإذا اهتزت هذه الإرادة ، فلا بديل عن الإصلاح المسؤول والهادف إلا قفز الثورات الدموية بمصائر الأوطان والشعوب إلى . . . المجهول .

البحرين : محمد جابر الأنصاري

الفصل الأول

لماذا سقطت أقدم «ديمقراطية» عربية ؟

لماذا سقطت أقدم «ديمقراطية» عربية؟

الصورة العامة للصراع

مع ازدياد تعثّر النظام الملكي(١)، شبه الإقطاعي المطعّم بشيء من الدستورية البرلمانية الحزبية(*) : أي بعناصر مختلطة منتقاة من «الليبراليّة» الغربية(٢) ـ أخذ المجتمع المصري، نتيجة لتفاعلات الحرب الثانية (١٩٣٩ ـ ١٩٤٥)، يشهد حالة تصدّع وانشاطر بين مكوّناته تمثّلت من جهة في الصراع المتصاعد بين النظام القائم

---

(١) يمثّل كتاب طارق البشري، الحركة السياسيّة في مصر (١٩٤٥ ـ ١٩٥٢)، القاهرة ١٩٧٢ مرجعاً غنيّاً بالمادّة الأوليّة لدراسة هذه الفترة من التحرّك الثوري العنيف في تاريخ مصر قبيل الإطاحة بالملكية.

وللاطلاع على تاريخ هذه الفترة بين التمهيد للثورة وقيامها وانطلاقها يراجع:

من وجهة وطنيّة مصريّة أقرب إلى المحافظة:

ـ عبد الرحمن الرافعي: في أعقاب الثورة المصرية ١٩١٩، الجزء الثالث، تاريخ مصر القومي من ولاية فاروق ١٩٣٦ إلى سنة ١٩٥١ (القاهرة ١٩٥١). مقدمات ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ (القاهرة ٩٥٧).

ـ ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢: تاريخنا القومي في سبع سنوات ١٩٥٢ ـ ١٩٥٧ (القاهرة ١٩٥٩) ومن وجهة مصرية ماركسية مدعومة بالوثائق: الدكتور أنور عبد الملك، المجتمع المصري والجيش (الترجمة العربية) بيروت ١٩٧٤. ومن وجهة الدراسات الأكاديمية الغربية:

P.J. Vatikiotis, The Modern History of Egypt, London 1969

C. Issawi, Egypt in Revolution. London 1965.

(*) شبه الإقطاعي بمعنى أنّه كان يمثّل إجمالاً كبار ملاّك الأرض الزراعية ومصالحهم. انظر: البشري، الحركة السياسية، ص ١٣ ـ ١٤.

(٢) تمثّلت الأسس الفكريّة الليبراليّة المصريّة بشكل جلي وناضج في أفكار لطفي السيّد التي طرحها قبيل الحرب الأولى (١٩١٢ ـ ١٩١٣).

وقوى المعارضة المتحوّلة إلى مشروع ثورة ، وتمثّلت من جهة أخرى في الانشطار بين قوى الثورة المزدوجة ذاتها ، التي أخذت تنقسم بصورة متفاقمة فيما بينها إلى شقّ ديني سلفي (حركة الإخوان المسلمين بجماهيرها الشعبية الفقيرة المتديّنة) ، وشقّ عصري تحديثي أقرب إلى العلمانيّة واليسار (الماركسيون ، يسار الوفد ، الإسلاميّون «المتحرّرون» المثقّفون العصريّون بعامّة ، العمّال الصناعيّون ، والرأسماليّة المتنوّرة الطامحة لخلق مصر صناعيّة حديثة) .

وعليه فإن التحدّي التاريخي الذي واجهته مصر بين ١٩٤٦ ــ ١٩٥٢ لم ينحصر في استبدال نظام سياسي بآخر ، وإنّما في إيجاد البديل القادر على التوفيق بين الأضداد المتصارعة (في عمليّة المواجهة المتنامية بين انبعاث الإسلام السلفي وإلحاح الحضارة الحديثة) ؛ والخروج من بينها بصيغة توحيديّة ناجعة تستوعب التناقضات المستجدّة :

سننظر أولاً ــ من خلال الشواهد الفكريّة ــ في بوادر التراجع الليبرالي ومظاهر انهيار النظام ، ثمّ في بذور الانشطار بين قوى الثورة المقبلة ، ثمّ في توّجهات البحث لإعادة التوازن والتعادل بينهما .

إرهاصات الفكر زمن الثورة : (١٩٤٦ ــ ١٩٥٢/١٩٥٤)
ليبرالية تدين ذاتها :

لعلّ من أكثر الشهادات الثقافية المصرية دلالة على فقد النظام لمبرّراته الفكرية ــ مع اختلال أسسه الاجتماعية ــ السياسية ــ الشهادة المضادة التي سجّلها الدكتور طه حسين في كتابه الاجتماعي المتشائم الثائر «المعذّبون في الأرض» (١٩٤٩) بعد سنوات قليلة ــ بمقياس التاريخ ــ على ذلك التفاؤل الكبير الذي أظهره وفلسفه ــ تاريخياً وحضارياً ــ في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» (١٩٣٨) ، الذي اتّخذ فيه من معاهدة ١٩٣٦ بين مصر وبريطانيا خاتمة سعيدة لنزاع مصر مع أوروبا سياسياً ، وبداية جديدة واعدة بإحياء جذورها المتوسطيّة وعودتها إلى المشاركة المتكافئة في الحضارة الأوربيّة الأم (التي اعتبر مصر جزءاً منها منذ عهود الفراعنة والإغريق) ؛ وذلك في ظلّ التحديث الكامل للنظام الدستوري ، البرلماني القائم المستند أصلاً ــ في نظره ــ إلى قيم أوروبيّة خالصة ، والمعبّر في حسبانه عن اعتناق مصر للحضارة الأوروبيّة اعتناقاً لا رجعة عنه منذ

مطلع نهضتها[٣] .

على النقيض من ذلك التفاؤل الليبرالي المنفتح ، يمكن أن نعدّ كتابه الآخر «المعذّبون في الأرض» مرثيّة تاريخية للفكرة ـ الحلم : فكرة مصر اللّيبراليّة المتوسطيّة المستغربة الطامحة لمطابقة هويّتها الوطنيّة ـ الحضارية الأصلية مع الشخصيّة الحضارية الأوروبيّة ؛ وهي مرثيّة يزيد من دلالتها كونها صادرة في حزن وغضب عن أبرز المبشّرين ـ حتّى وقت قريب ـ بقدرة النظام غربي التوجّهات على تحقيق الحداثة الكاملة لمصر[٤] .

---

(٣) إذا كانت مقالات لطفي السيّد بين ١٩١٢ ـ ١٩١٣ تمثّل أبكر تعبير محدّد وجليّ عن تيّار الفكر الليبرالي (الحريّ حسب تعبير لطفي السيد) فإنّ كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» (١٩٣٨) ، لطه حسين يمثّل أنضج صياغة منهجيّة لليبراليّة المصرية في إطارها الحضاري مع رسم خطّة تربويّة شاملة لغرس هذا التوجّه التحديثي (التغريبي) في العقل المصري ذي الجذور المتوسطية «إن العقل المصري منذ عصوره الأولى عقل إن تأثر بشيء فإنّما يتأثر بالبحر الأبيض المتوسّط ـ مستقبل الثقافة ، ج١ ، ١١ ـ ١٤ .

ولعلّ طه حسين في هذا الكتاب كان أصرح مفكّر عربيّ مسلم في التعبير عن منزع الاعتناق الكليّ لقيم الحضارة الأوروبيّة عن طريق خلق مطابقة تامة في الهوية الحضارية معها بما يتجاوز الاستمرارية التاريخية للحضارة العربيّة الإسلاميّة : «لا ينبغي أن يفهم المصري أن الكلمة التي قالها إسماعيل وجعل بها مصر جزءاً من أوربا قد كانت فنّا من فنون التمدّح . . . وإنما كانت مصر دائماً جزءاً من أوروبا فلنشعر كما يشعر الأوروبي ولنحكم كما يحكم الأوروبيّ ثم لنعمل كما يعمل الأوروبيّ ، ونصرّف الحياة كما يصرّفها» ـ مستقبل الثقافة : ج١ ، ص ١٣ ـ ص ١٤ ، ٥٠ .

وإذا كان هذا الكتاب أقوى تعبير عن الليبراليّة المصريّة فإنّه أيضاً آخر تعبير على الأرجح عنها قبيل اضمحلالها .

(٤) طه حسين ، المعذّبون في الأرض ، ط٩ ، ص ١٨٣ ـ ١٨٤ ، ١٨٦ ، ١٨٧ . ويرى الباحث في سيرة طه حسين (Cachia) إنّ الكاتب فقد إيمانه بالقيم الليبراليّة وحتميّة انتصارها في هذه الفترة (١٩٤٥ ـ ١٩٤٧) وأنّ تعاطفه مع بؤس الجماهير أخذ طابع الميل إلى «اليسار» وأنّ فكره التربوي الكلاسيكي أصابه التحوّل أيضاً :

Cachia, Taha Husayn, pp. 64 - 66.

وينضح كتاب «المعذّبون في الأرض» إجمالاً بتلك الروح التي تجسّد ضيق طه حسين وبرمه بالفترة الأخيرة من العهد البرلماني الآفل لما حملته من نقض لأسس رسالته التحديثيّة: «صدقني أن الخير كلّ الخيّر للرجل الحازم الأريب، أن يفرّ بقلبه وعقله وضميره من هذا الجيل. فإن أعجزه الفرار إلى بلاد أخرى، فلا أقلّ من أن يفرّ إلى زمان آخر من أزمنة التاريخ(٥)».

والزمان الذي يفرّ إليه في هذا الكتاب هو زمان العدل المثالي في صدر الإسلام يقارن بينه وبين زمان المحنة والجوع في مصر الليبراليّة الحديثة، ويقدّم من مناقبه أمثلة يأمل أن يحتذيها الأثرياء المصريّون العصريون(٦). وهنا يخفت بريق التاريخ المصري المتوسّطي ــ الفرعوني الروماني ــ ويبرز وجه مصر الريفيّة الفقيرة المتديّنة التي خرج منها ــ عبر المعاناة والألم ــ صبيّ كتاب «الأيام»(٧) ويغيب كلمح البصر ذلك الحلم المتوسّطي، وتلتقي البداية بالنهاية في ساعة الحقيقة، فإذا «المعذّبون في الأرض» (١٩٤٩) صبيان مصريّون ريفيّون تؤرقهم عوامل الخوف والجوع والعلل في منتصف القرن العشرين، كما أرقّت صبيّ «الأيام» مغرب القرن التاسع عشر (ولد عام ١٨٨٩).

وأبرز تطوّر يمثّله هذا الكتاب في فكر طه حسين بوصفه معبّراً عن الليبراليّة المصريّة التفاته الملحّ إلى خطورة العامل الاجتماعي في بناء النهضة وتحسسّه لمشكلة التفاوت الطبقي بين القلّة المترفة والكثرة البائسة بشكل لم يسبق له مثيل من قبل (في غمرة اهتماماته النقدية والتربويّة والحضارية).

وهو يختم كتابه بهذه الصيحة المنذرة التي أثبت التاريخ جديّة مخاوفها: «نعم! ولا يشعر المترفون (المصريون) بأن أمهم مصر مريضة وبأن مرضها هو النزيف المهلك، ولكنها لا تنزف دماً وإنما تنزف أبناءها وبناتها نزفاً ولا يشعرون شيئاً من ذلك، . . . أو

(٥) المصدر ذاته: ص ١٨.

(٦) طه حسين، المعذّبون في الأرض، ط ٩، ص ١٥٤ ــ ١٨٤، ١٦٣، ١٨٧.

(٧) راجع مثلاً في «المعذّبون في الأرض» قصة الصبي الصالح، ص ٧؛ وقصة قاسم، ص ٣٦. ثم تأمّل في المغزى الاجتماعي لقصص الكتاب «وأكبر الظنّ أنّ صالحاً هذا لم يوجد قطّ لأنه يملأ المملكة المصريّة من شرقها إلى غربها ومن شمالها إلى جنوبها، يوجد في القرى ويوجد في المدن. يملأ مصر نعمة وخيراً وهو مع ذلك يشعر الناس بأنّ مصر هي بلد البؤس والشقاء» ــ المصدر ذاته، ص ١٧.

يشعرون به ويلتفتون إليه ، ولكنّهم لا يحفلون إلاّ بأنفسهم ولا يشفقون إلا عليها ، كأنّهم يستطيعون أن يعيشوا وينعموا ويستمتعوا بالحياة إذا ضرب الحزن والبؤس والموت أطنابها على هذا البلد الشقي .»

«هيهات ! هيهات ! إنّما ذلك تعليل النفس بالأماني الباطلة ، وخداعها بالآمال الكاذبة ، وأنّ المصريين بين اثنتين لا ثالثة لهما : فإمّا أن يمضوا في حياتهم كما ألفوها لا يحفلون إلا بأنفسهم ولذّاتهم ومنافعهم ، وإذن فليثقوا بأنها الكارثة الساحقة الماحقة التي لا تبقي ولاتذر ، وإما أن يستأنفوا حياة جديدة كتلك التي عرفوها في أعقاب الحرب العالمية الأولى ، قوامها التضامن والتعاون وإلغاء المسافات والآماد بين الأقوياء والضعفاء ، وبين الأغنياء والفقراء . . . وإذن فهو التآزر على الخطب حتى يزول»(٨) .

غير أنّ هذه الصيحة ، وإن سبقت الثورة ببضع سنين ، فإنها تأتي متأخّرة قياساً بما كان يتوجّب تأسيس النهضة عليه من رؤية اجتماعيّة محدّدة ، في العهد الليبرالي الذي بدأ رسمياً بدستور ١٩٢٣ .

وعليه فقد يكون من الجائز القول إنّ الليبراليّة المصريّة قد عرضت منجزاتها الحضارية للإجهاض بإغفالها أمر المعضلة الاجتماعيّة ، وقصورها في استبصار التناقضات الاجتماعية ومضاعفاتها الكامنة ، وتأجيلها البحث في المسألة المجتمعية إلى الأجيال المقبلة(٩) .

في وقت كانت فيه الليبراليّة الأوروبيّة الأم تتكيف مع التطورات الاجتماعيّة وتستبق مضاعفاتها وتتقبّل ما تتطلّبه من حلول اشتراكيّة(١٠) .

---

(٨) طه حسين ، المعذّبون في الأرض ، ط ٩ ، ص ١٩٠ — ١٩١ .

(٩) نستعيد ما قاله لطفي السيّد بشأن مستقبل الاشتراكية بمصر (عام ١٩١٣) : « . . . وعلى ذرارينا في الأجيال المقبلة أن ينظروا بعد ذلك فيماإذا كانت المبادئ الاشتراكية هي اللاّزمة لجمعيّتهم وقتئذ ، تأملات : ٩٠ ؛ والجدير بالملاحظة والمقارنة أنّ سلامة موسى نشر كتاباً في العام ذاته (١٩١٣) في التعريف بماهيّة الاشتراكيّة (سلامة موسى ، الاشتراكيّة ، القاهرة ١٩١٣) غير أنّ المنزع الاشتراكي لن يصبح تيّاراً ملموساً إلاّ لدى الجيل الثاني الذي سيتتلمذ على جيل سلامة موسى (محمد مندور ، لويس عوض ، نجيب محفوظ) .

(١٠) D. Thompson, Europe Since Napoleon, pp. 396 - 402.

تنامي التفكير الاجتماعي وتفرّعه(*) :

تعرّض الجيل التالي الذي تلقى مؤثّرات تكوينه الفكري فترة ما بين الحربين ، وعلى الأخصّ في بداية الثلاثينات ، لعوامل اجتماعيّة وفكرية مبكّرة جعلت من المسألة الاشتراكيّة همّاً محورياً في وعيه ومعاناته ، التحم بالأسس الأخرى في تكوينه بحيث أصبحت «الاشتراكيّة» جامعاً مشتركاً بين «الديمقراطية الاشتراكية» ، و«الإسلامية الاشتراكية» و«الماديّة الاشتراكيّة» وغيرها من الصيغ الفكريّة المتضاربة المستجدّة أثناء الحرب وبعدها ، والمجمعة ـ رغم تضادها ـ على ضرورة المنطلق الاشتراكي .

يشير الدكتور لويس عوض إلى هذه المرحلة من تكوينه في سيرته الذاتية الفكرية : «كنت في يفاعتي ، أي إلى ۱۹۲۹ عام حصولي على شهادة الكفاءة ، شديد الحماسة للديمقراطية الليبراليّة ، وكانت حماستي متمثلة في الإيمان إيماناً أعمى بدستور ۱۹۲۳ الذي كنت أعتقد أن الحفاظ عليه هو وسيلة مصر الوحيدة لتقييد الملكيّة . . . . . ولطرد الإنجليز . . . بقيام حكومة صلبة تعبّر عن «إرادة الأمّة» وكانت هذه بوجه عام وجهة نظر الوفد ، ولم تكن الأمّة يومئذ قد تفتّت في نظري إلى عناصر أو مكوّنات أو طبقات أو مصالح ، ودرجة درجة ، بتأثير سلامة موسى على وجه القطع وربّما بتأثير الأزمة الماليّة (العالميّة عام ۱۹۲۹) . . . . وتعاقب دكتاتوريّات محمد محمود وإسماعيل صدقي (من رؤساء حكومات الأقليّة البرلمنية بمصر بين ۱۹۲۸ ـ ۱۹۳۳) ، بدأت أجنح إلى الفكر الاشتراكي بطريقة هلاميّة ، فلم تعد الحريّة عندي شيئاً مجرداً ، من غيبيّات الحياة بل ارتبطت في ذهني بالاستقلال الاقتصادي سواء

(*) إذا شئنا اتّخاذ مجلّة الرسالة (صدرت بين يناير ۱۹۳۳ وفبراير ۱۹٥۳) وثيقة تعكس اهتمامات الثقافة العامّة للفترة ، نجد «الهمّ» الاجتماعي متجلياً في افتتاحيّاتها منذ مطلع ۱۹۳۹ وقبل نشوب الحرب . ومن بين ۹۳ مقالة كتبها محررها الزيات بين يناير ۱۹۳۹ ومارس ۱۹٤٤ نجد حوالي ثلاثين مقالة (أي ثلث المادة المكتوبة) تتناول المشكلة الاجتماعيّة ، وخاصة الفوارق بين الفقراء والأغنياء ، وطرق مكافحة الفاقة مع قناعة متزايدة بأنّ النصح لا يجدي ولا بدّ من اتّخاذ خطوات وسياسات عمليّة للإصلاح الاجتماعي .

راجع : أحمد حسن الزيّات ، وحي الرسالة ، مجلد۲ ، ط٦ ، ص ۱ ـ ۱ ، ٥۳ ، ٥۷ ، ۹۸ ـ ۱۱۲ ، ۲۷۰ .

بالنسبة للأمم أو للطبقات أو للأفراد(١١) .

وفي نقطة المنعطف (معاهدة ١٩٣٦) التي عدّها طه حسين فرصة الإحياء اللّيبرالي والتجديد التحضّري ، يقف لويس عوض ـ من موقع جيله ـ ليرى بداية تصدع اللّيبراليّة وانهيارها : «ديمقرطايّة ليبراليّة تفلس منذ ١٩٣٦ فلا هي قادرة على مقاومة طغيان الملك وتعميق الحريّات . . . ولا هي قادرة على تجديد فلسفتها الاجتماعيّة وبرامجها الاقتصاديّة بحيث تعمل على تذويب الفوارق بين الطبقات وتعزيز العدالة الاجتماعيّة . . . . . وكلّ يريد أن يرث هذه المؤسّسة التي تسير إلى الإفلاس التامّ والخراب التام اللّذين تبلورا في محنة ٤ فبراير ١٩٤٢»(١٢) .

ويشير لويس عوض إلى تأثره بالصراع الفكري الجديد في أوروبّا بين الماركسية والفاشيّة والديمقراطيّة اللّيبرالية محدّداً الصيغة التي استقر عليها اتّجاه تفكيره : «كلّ هذا ألهب عقلي ووجداني بالظمأ لمعرفة ذلك الصراع الرهيب الذي اجتاح أوروبّا وبدأت نذره تظهر في مصر ، ولكن تكويني الليبرالي الأوّل جعلني حتّى هذه السنّ أعتنق نوعاً من الفكر السياسي اجتمعت فيه الحريّة والعدالة الاجتماعيّة ، ووجدت هذا المركّب في الفلسفة الاشتراكية الديمقراطية(١٣) .

ذلك الشعور باقتراب الانهيار ، وبضرورة البحث عن أفكار جديدة ، أخذ يعمّ معظم اتّجاهات الثقافة المصرية في فترة الغليان التي سبقت ثورة ١٩٥٢ ، ومهدت لها ، بين ١٩٤٦ ـ ١٩٥٢ . وكانت حدّة التعبير عنه ، والرغبة الواضحة في تحقّقه

---

(١١) لويس عوض ، العنقاء (المقدمة) ، ص ١٦ .

(١٢) لويس عوض ، العنقاء (المقدمة) ، ص ٢٣ .

ومحنة ٤ فبراير تتمثل في حادث فرض النحّاس باشا رئيساً للوزراء عن طريق محاصرة الدبّابات البريطانيّة لقصر الملك فاروق وإرغامه على تكليف زعيم الوفد . راجع أصداء هذا الحادث ـ المنعطف في التاريخ المصري ـ والذي يعدّه بعض الباحثين بداية التخطيط للثورة ـ في : أنور عبد الملك ، المجتمع المصري والجيش ، ص ٥٤ .

(١٣) المصدر ذاته : ص ١٧ ؛ ويصف لويس عوض ازدياد تشكّكه في اللّيبرالية بعد الحرب (١٩٤٦/١٩٤٧) : «كنت دائم التفكير في عوامل التآكل الاجتماعي التي استشرت في المجتمع المصري (التآكل) الذي تجلّى في تصدّع الفلسفة الديمقراطية اللّيبراليّة التي تبلورت في دستور ١٩٢٣ «ممّا جعل من نظام الحكم» هيكلاً بالياً ينبغي تجديده أو ترميمه . .» المصدر ذاته : ص ٩ .

تشكّل في حد ذاتها سبباً من الأسباب الفكريّة ــ الشعوريّة الممهدّة لوقوع الثورة .

وكان من أبرز الأصوات الجديدة بعيد الحرب ، صوت الماركسيّة المصريّة التي بدأت تخرج من إطار التجريد النظري المنعزل ، الذي انحصرت فيه من قبل ، لتمثّل بداية تيّار سياسيّ ــ اجتماعيّ له خطره من زاوية ما يحمله من بذور التنامي والاستفحال ، والقدرة على نقل عدوى الثورة والعنف إلى التيّارات الأخرى .

وقد عملت الحركة الماركسيّة في هذا الوقت على تمييز اتّجاهاتها أو كيانها عن التيّار الوطني الوسطي العام (الوفد) أو المركّب التصالحي بين الليبراليّة والاشتراكيّة التطوريّة التي اتّجه إليها مفكّرون مثل لويس عوض . وأخذت تبلور اتّجاهها الفكري المتميّز بمحاذاة التطوّرات المستجدّة في البنية الاجتماعيّة : «ظهر في الجزء الأخير من فترة بين الحربين طبقتان جديدتان ، هما طبقة العمّال الصناعيين . . . وطبقة العمّال الزاعيين . . وقد تركت الظروف القاسية . . تأثيراً عظيماً على يقظة الطبقة (العاملة) ووعيها الطبقي بشكل خاصّ ، فأنشأت منظماتها الطبقيّة الأولى وهي النقابات ، والتفّت حولها التفافاً قوياً دعا الرأسماليّة في مصر إلى التردّد . . .

«والبرجوازيّة المصريّة تجد أمامها قوّة كبيرة تناهض مصالحها الخاصّة . . . ولذلك انتقلت إلى أيدي الطبقة العاملة راية الكفاح الوطني الآن (١٩٤٦)(١٤) .

وشارك هذا الاتّجاه بقوّة في نقض الوطنيّة عن القيادات التاريخيّة المشاركة في استمرار النظام القائم : «يجب على الحركات الشعبيّة أن تقوم اليوم (١٩٤٦) بالدور الرئيسي في حركتنا الوطنيّة ، لأنّ الطبقات الحاكمة الحاليّة تتعاون مع الاستعمار . . . . ولأن الرأسماليّة المصريّة ــ التي قادت الحركة الوطنيّة المصريّة إلى سنة ١٩٣٦ ــ متخاذلة ، الآن ، ينضمّ ممثّلوها واحداً واحداً إلى صفوف المستغلين . . . إلى صفوف حلفاء الاستعمار ، ألم نر أغلب أصدقاء سعد (زغلول) يقلبون للقضيّة الوطنيّة ظهر المجنّ ، ويوجدون بأيديهم الأسباب والظروف والوسائل التي تجيع الطبقات الشعبية ، ولكن تغنيهم وترفّه عن طبقاتهم ؟ ألا نرى عناصر الحركة الوطنية يعاب عليها اشتراك العمّال «الدهماء والغوغاء» فيها ؟

«لا تغني أيّة حركة وطنيّة شيئاً إذا كانت موّجهة ضدّ الطبقات الشعبيّة ،

---

(١٤) أحمد صادق سعد (وهو يهودي مصري أسلم) ، صفحات من اليسار المصري ١٩٤٥ ــ ١٩٤٦ تقديم الدكتور عبد العظيم رمضان ص ١٨٢ . . . .

فالوطن وطن الجماهير قبل أن يكون وطن الخاصّة والأغنياء»[١٥] .

ولم تنحصر خطورة الاتّجاه الماركسي ، بنظراته العُنفيّة ، في الفئات الشيوعيّة الصريحة ، وإنّما تمثّلت ، بدرجة أخطر وأعمق ، فيما غذّاه هذا الاتّجاه من تيّار اشتراكي عريض متعدّد الروافد ، وفيما تركه من تأثير اجتماعي طبقي ثوري النزعة في صميم الفكر الإسلامي السلفي المستجدّ (الإخوان) الذي يمثّل هو الآخر قوة متنامية هائلة تهدّد الجوانب اللادينيّة (التغريبيّة العلمانيّة) في النظام القائم ، إن لم تكن تهدّده كلّه .

يكتب سيّد قطب (١٩١١ ـ ١٩٦٦) مفتتحاً كتابه «معركة الإسلام والرأسمالية» (١٩٥٠) ـ والعنوان يتضمّن فكرة المطابقة بين الإسلام و«البروليتاريا» في المعركة المشتركة ضدّ الرأسماليّة : «هذا الوضع الاجتماعي السّيئ الذي تعانيه الجماهير في مصر غير قابل للاستمرار . هذه حقيقة يجب أن تكون معروفة من الجميع ، كي يمكن السير بعد ذلك على هداها في الطرق الصحيحة . . . . . .

«إنه مخالف لروح الحضارة الإنسانيّة بكلّ معنى من معانيها ، مخالف لروح العصر . . . ذلك فوق مخالفته لأبسط المبادئ الإقتصادية السليمة . ومن ثمّ فهو معطّل للنمو الاقتصادي ذاته ، بل النمو الاجتماعي والإنساني»[١٦] .

ثمّ يلتفت إلى السبب الجوهري الكامن وراء الأزمة الاجتماعيّة بما ينمّ عن تنبّه الفكر الديني السلفي إلى الجانب الطبقي من حقيقة «الأمّة» في غمرة احتكاكه بالفكر الماركسي[*] ، وتصدّيه له : «إن صوتاً سيرتفع . . . . ولن يمكن إسكاته أبداً : صوت المعدّات الخاوية التي تملأ جنبات هذا الوادي . صوت الملايين التي تبذل العرق

---

(١٥) أحمد صادق سعد ، صفحات من اليسار المصري (١٩٤٥ ـ ١٩٤٦) ، ص ٩٤ .

(١٦) سيّد قطب ، معركة الإسلام والرأسماليّة ، ط٤ ، ص ٥ .

(*) قد لا يكون من البداهة التسليم بأن الأصولية والماركسيّة يتناقضان كلياً . فعندما يتمّ استبعاد خلافهما الميتافيزيقي ، ويخضع نظامها الشمولي لتحليل مقارن تظهر أوجه شبه لا يستهان بها بينهما من حيث شموليّة الأيديولوجيا إقامة الدولة الأمميّة العقائدية متعدّدة القوميّات ـ مشروعيّة القتال العقائدي ـ العداء المشترك للغرب الليبرالي الرأسمالي . . الخ . وهذه مسألة سنعرض لها في خاتمة البحث ، مكتفين هنا بالإلماح إلى سرعة التفاعل لدى سيّد قطب بين العنصرين في كتابه الباكر هذا .

والدماء ، ولا تنال مقابلها لقمة خبز جافّة . . . . صوت الجموع التي لم تقرأ في حياتها كلمة عن الشيوعيّة أو «غير الشيوعيّة» ولكنّها جموع من الأحياء تطالبهم معداتهم بلقمة الخبز وتطالبهم جلودهم بخرقة الكساء . ذلك بينما الترف الفاجر الداعر يعربد في المواخير أو القصور ، والذهب المتجمّد من دماء الملايين ، يبعثر على الموائد الخضراء وفي حجور الغواني . . . . .

«من ذا الذي يستطيع أن يقول إنّ وضعاً اجتماعياً تلك ثماره المتعفّنة الخبيثة يمكن أن يدوم ، مهما أقيمت له الأسناد المنتحلة . . . . . . إنّه عبث ضد طبائع الأشياء(١٧)» .

ولا يقف التأثير والتأثّر عند هذه النظرة العامة للصراع الطبقي . إنّ «التحليل» الذي يقدّمه سيّد قطب للواقع السياسي ــ الاجتماعي في مصر ــ من منظار الحركة الإسلاميّة ــ يتطابق مع التحليل الماركسي لمثل هذا الواقع : «هذه التشكيلات الحزبيّة من تمثّل؟ إنّها لا تمثّل الجماهير قطعاً لا بعقليّتها ولا بمصلحتها ولا بظروفها . . . ومن هم الذين تسمح لهم الظروف أن يكونوا نوّاباً في البرلمان ؟ إنّهم الذين يملكون أوّلاً . . . . وليس وراء الجماهير الفقيرة المستغلّة تنظيمات وتشكيلات قويّة من النقابات والاتّحادات تتولّى إدارة المعركة . . . . . .

«وإذن فستبقى الجماهير الكادحة المحرومة المغبونة في جانب وتبقى التشكيلات الحزبيّة والبرلمانيّة في جانب ، ويبقى الصراع بين المصالح المتعارضة قائماً . إلى أن تتولّى الجماهير أمر نفسها ، فتنشئ من التشكيلات ما يملك الانتصار في معركة الانتخابات وغير الانتخابات . و إلى أن يتمّ هذا فلا ينبغي أن تعلّق الجماهير أملاً على الصراع الحزبي القائم(١٨) .

إنّ هذا النقد يمثّل جوهر الموقف الماركسي من مسألة التمثيل الديمقراطي البرلماني في ظل سيطرة الرأسمالية ، كما ويتضمن الدعوة الماركسية للجماهير لتتولى أمر نفسها بإنشاء حزبها الثوري الطليعي وتشكيلاتها النقابيّة الخاصّة بها . (شمل التنظيم العام للإخوان المسلمين عدداً كبيراً من الاتحادات المهنيّة والمنظّمات الشعبية ، وسيّد قطب يشير ضمناً إلى أنّ الجماهير المسلمة بدأت تتولّى أمر نفسها بالانخراط

---

(١٧) سيّد قطب ، معركة الإسلام والرأسماليّة ، ط٤ ، ص ١١٣ ــ ١١٤ .

(١٨) سيّد قطب ، معركة الإسلام والرأسماليّة ، ط٤ ، ص ١١٣ ــ ١١٤ .

في صفوف الأخوان) .

ويظهر قطب مزيداً من التأثر بالماركسيّة في نظرتها الطبقية حين يحلّل السلوك السياسي للطبقة الرأسماليّة على النحو التالي : «حين يلوح في الأفق شبح الخطر على مصلحة صغيرة من مصالح الرأسماليّة ، ينسى المتصارعون أحقادهم . . . ويقف الجميع صفاً واحداً في وجه ذلك الخطر الصغير ، الوفدي السعدي والدستوري سواء ، يدافعون عن مصالح الرأسمالية ضد مصلحة الجماهير المحرومة»(١٩) .

إنّ المصطلح الإسلامي لمفهوم «الأمّة» ـ الجماعة المؤمنة المتّحدة ، التي تعبّر عنها وحدة أهل السنّة والجماعة ، دون تمييز بين أغنياء وفقراء إلا بمقياس الإخلاص للعقيدة ـ يتطعّم هنا بنظرة طبقية حادّة تفصل الرأسماليين ، أصحاب «الترف الفاجر» عن جماهير الكادحين الذين أصبحوا وحدهم المعبّرين عن الوجود المشروع والكيان الطبيعي للأمّة ؛ ولكن شريطة أن يحكم الإسلام بعدئذ لأنه «يمنحنا عدالة اجتماعية شاملة ويردّنا إلى عدل في الحكم ، وعدل في المال والفرص ، وعدل في الجزاء»(٢٠) . ثمّ إنّ «الإسلام صاحب لنا صديق ، صاحبناه ألفاً وثلثمائة عام على الخير والشرّ ، وعلى النعماء والبأساء(*) . صاحبناه كارهاً وراضياً ، وبرّرناه أو عققناه . ولكنّه بعد ذلك كلّه صديق . له في الجوانح هزّة ، وفي المشاعر ذكرى ، وفي الضمائر أصداء ، وليس بالغريب على أرواحنا ومشاعرنا وعاداتنا وتقاليدنا غربة الشيوعية ، التي نحمد منها أشياء ، ونكره أشياء . . وتتوزع مشاعرنا إزاءها . . . توزعاً لا يضمن معه توحد الجبهة في طلب عدالة اجتماعية قوية كما نضمن توحدها إذا نحن هتفنا إلى العدالة باسم الإسلام(٢١) .

---

(١٩) سيّد قطب ، معركة الإسلام والرأسماليّة ، ط٤ ، ص ١١٣ ـ ١١٤ .

(٢٠) ذاته ص ٣٦ .

(*) تتمازج في فكر قطب وشعوره مع نزعة الميل للعنف الطبقي (الماركسي) نزعة دينيّة جهاديّة تاريخية : «إنّ الحروب الصليبية لم تضع أوزارها إلاّفي نفوس المسلمين . . . فأمّا في العالم المسيحي فهي مشوبة الأوار (ضدّ الإسلام) من المصدر ذاته ص ٩٤ ، والنزعتان في اندماجهما في مركّب شعوري واحد تجمع بينهما وحدة العداء للغرب الرأسمالي ومؤثراته في الشرق العربي . وكان الإخوان والشيوعيّون يتقاسمون العيش في معقل واحد أيّام الملكيّة (وفي عهد الثورة) .

(٢١) سيد قطب ، معركة الإسلام والرأسمالية ، ط٤ ، ص ٣٦ .

وإذا كان هذا التفكير الأصولي قد نفذت إليه المؤثرات الثورة الاجتماعية ـ تحت وطأة الصراع المتفاقم ـ إلى حد تسليمه بشرعية الثورة الجماهيرية ضد الحكم القائم، ودعوته الحارة إليها، على ما في الإسلام السني من حذر تجاه إحتمالات «الفتنة» في صفوف الأمة المسلمة؛ فإن الاتجاه الإسلامي المتحرر (العصري) ـ بعد استيعابه لمغزى تلك المؤثرات ـ قد بلور مفهوماً اشتراكياً إنسانياً أكثر تحديداً وتميزاً من مجرد المطالبة بالعدل الاجتماعي باسم الإسلام وعن طريق الحكومة الدينية.

يتوضح ذلك لدى العالم الأزهري خالد محمد خالد، وريث اتجاه علي عبد الرزاق في الدعوة إلى إسلام عصري متصالح مع المفهوم العلماني وفكرة «قومية الحكم» وذلك في كتابه «من هنا.. نبدأ»(١٩٥٠) ـ الذي جاء صدوره في سنة صدور «معركة الإسلام والرأسمالية لسيد قطب، وبعد عام من صدور «المعذبون في الأرض» لطه حسين؛ صوتاً متميزاً آخر من الأصوات المنذرة بقرب انهيار النظام السياسي وتصدع البنيان الاجتماعي. كما جاء مؤشراً إلي وجود صراع داخلي عميق في حركة الإحياء الديني بمصر بين الاتجاه السلفي الشمولي المتطرف المطالب بحكومة دينية، والاتجاه الإسلامي الإنساني المتحرر، الذي أخذت ترفده النزعة الديمقراطية ـ الاشتراكية المعتدلة؛ (والذي خفت صوته لبعض الوقت ـ منذ منتصف الثلاثينيات في غمار الردة الدينية ضد التجديد العصري).

ويمكن القول إن كتاب «من هنا.. نبدأ» بما مثل من نقض صريح وعنيف لدعوة الإخوان المسلمين[٢٢] ـ مجدداً بذلك تاريخ الصراع بين اتجاه الشيخ المتحرر علي عبد الرزاق والشيخ المحافظ رشيد رضا ـ قد جاء إرهاصاً فكرياً، عام ١٩٥٠، بوقوع الصدام المصيري الدموي، عام ١٩٥٤، بين حركة الإخوان المسلمين في مطالبتها بالحكومة الدينية ودستورية القرآن، وبين حركة «الضباط الأحرار» (ثورة ٢٣ يوليو) في تمسكها بقومية الحكم وعصريته استناداً إلى الأسس الفكرية (الإسلامية التحررية) ذاتها

---

(٢٢) يقول الكاتب في معرض دفاعه عن «قومية الحكم»: «في المجتمع اليوم رأي ذائع يطالب ذووه بحكومة دينية تحكم بما أنزل الله... وإذا كنا نرى في الحكومات الدينية تجربة فاشلة، ونرى العمل على عودتها انتكاساً إلى الأتوقراطية المرهقة (الأصح أن يقول: الثيوقراطية) التي تخلصت منهما الإنسانية بمشقة وكبد.. فقد أصبح من أقدس واجباتنا أن نتقدم لمناقشة الرأي.. أنزج الدين بالدولة فنفقد الدولة ونفقد الدين؟ ص ١٦٩.

التي بررها ـ على نطاق واسع ـ صاحب كتاب «من هنا نبدأ»(٢٣) .

ينطلق هذا الكتاب من الهاجس الجماعي العام بقرب انهيار النظام القائم «هذا التذمر النامي المتراكم ، من أخطر الأشياء في حياة الأمة ، ولا يمكن أن يستهين بعاقبته أو يسكت عن علاجه حاكم له بصر بالأمور ، وغير مجد أن تقلم فروع الشجرة الخبيثة دون أن نجتث جذورها الضارة الموغلة ، وأعني . . تلك العوامل التي ملأت المجتمع حقداً وتذمراً . . وإن المسؤولية الكاملة لتجثم على كاهل الرجعية الاقتصادية التي تمتص حياة الشعوب ، وتعرقل كل اتجاه نحو اشتراكية يانعة . .

«هذه الرجعيّة التي توقد نار الحرب بين الأمّة الواحدة لتمزّقها وتحرقها ، وهي لا تملأ بالحقد الاجتماعي قلوب المحرومين وحدهم ، بل إنّها لتثير كلّ مواطن له قلب وضمير»(٢٤) .

ولكن على الرغم من النبرة العالية التي يوظّفها خالد محمّد خالد في التعبير عن أفكاره ، فإنّ هذه الأفكار ـ من حيث المضمون ـ لا تخرج عن المفهوم الاشتراكي التطوري الإصلاحي (الذي ستأخذ به الثورة في مرحلتها الأولى) ، بالإضافة إلى تأكيده على «تصفية العلاقات بين المجتمع والدين»(٢٥) والتمييز القاطع بين وظيفة الدين ووظيفة الدولة في ظلّ ديمقراطيّة ليبراليّة(٢٦) .

يقول موضّحاً عدم تفضيله لأسلوب الثورة أو العنف الطبقي سبيلاً إلى

---

(٢٣) طبع هذا الكتاب أربع طبعات عام صدوره . وتعرض للملاحقة بتهمة الإساءة إلى الدين ثم برئت ساحته . وفي نوفمبر ١٩٥٤ ـ أثناء ذروة الصدام بين الثورة والإخوان ـ ظهرت الطبعة الثامنة للكتاب وحتى عام ١٩٧٤ كان هذا الكتاب قد أعيد طبعه اثنتي عشرة طبعة (ومن كتب خالد التي حققت مثل هذا الانتشار كتاباه التاليان : مواطنون . . . لا رعايا (١٩٥١) و(هذا . . أو الطوفان) ١٩٥٣ .

وقد جاء الرد الفكري للإخوان على كتاب «من هنا نبدأ» في العام ذاته ١٩٥٠ متمثلاً في كتاب الشيخ محمد الغزالي «من هنا نعلم»الذي أعاد تأكيد النقض السلفي لمقولة العلمنة . وشارك في الجدل الشيخ عبد المتعال الصعيدي بنظرة أقرب إلى العصرية في كتابه «من أين نبدأ» والكتب الثلاثة تمثل الجدلية الذاتية للفكر الإسلامي في أزمته المتجددة مع العصر .

(٢٤) خالد محمد ، من هنا نبدأ ، طـ ١٢ ، ص ١٠٤ ـ ١٠٥ .

(٢٥) المصدر ذاته : ص ٤٩ .

(٢٦) المصدر ذاته ، ص ٨٤ ، حيث يحدد : «إن الدين لديمقراطي النزعة . . أما الكهانة فإنها لا تؤمن بالديمقراطية» ولقد استخدم خالد مصطلح «الكهانة» للإشارة إلى رجال الدين التقليديين وإلى جماعة الإخوان المسلمين .

الاشـتـراكـيـة : «ولدينا رجل من أجل من حـملت الأرض على ظهـرها ــ هو أبو ذر الغـفـاري صاحـب رسـول الله ــ يصـوّر مـشـاعر المجـتـمع الذي زايلتـه المسـاواة فـيـقـول : «عجبت لمن لا يجد القوت في بيته كيف لا يخرج على الناس شاهراً سيفه ؟» .

«إنني رغم إعـجـابي الشـديد بأبي ذرّ العظيم لا أتمنّى ذلك الذي تمنّاه ، وهو أن يخرج الجياع شاهرين سيوفهم . وأتمنّى شيئاً آخر يسير التحقيق لو وجدت الحكومة المجهزّة بالإدارة والعزم ، هو ألاّ يوجد بيننا جوع ولا جياع ، وإنّا على ذلك لقادرون إذا انتهجنا نهجاً اشتراكياً صحياً شاملاً»(٢٧) .

وإذا كـان الكاتب قـد رأى تطبـيق هذا النـهج دون ثورة ، وفي ظلّ حكـم ديمقـراطي بمعارضة حقيقيّة حرّة ،(٢٨) فإنّ الواقع التاريخي لمصر سيأتي بالثورة العسكريّة لتحاول إقامة تلك «الحكومة المجهزّة بالإرادة والعزم» ولتطبّق إلى حد بعيد النهج الاشتراكي الذي طالب به الكاتب وحدّد معالمه في :

أ) التقريب بين الطبقات .

ب) تحديد الملكيّات الزراعيّة (الإصلاح الزراعي) .

ج) تأميم المرافق العامّة والتشريع لحقوق العمّال والشروع بتحديد النسل(٢٩) .

---

(٢٧) خالد محمد ، من هنا نبدأ ، ط ١٢ ، ص ١١٠ .

(٢٨) المصدر ذاته : ص ٢٠٢ .

(٢٩) خالد محمد خالد ، من هنا نبدأ ، ط ١٢ ، ص ١٤٤ ــ ١٦٦ .

ويلتقي خالد محمد خالد في تفكيره الديني العلماني وفي ميله الديمقراطي الاشتراكي باتجاه «يسار الوفد» الذي كان مؤملاً أن يمثل قوة الجذب القادرة على مواصلة التقليد الدستوري الديمقراطي وإدخال الإصلاحات الاشتراكية الضرورية دون تغيير الهيكل الليبرالي للدولة . (راجع لويس عوض ، العنقاء (المقدمة ص ١٦ ــ ١٧) .

غير أن الكاتب الإسلامي ، وإن بدا معارضاً للشيوعية في شكلها السياسي الصريح ، فإن تفكيره يقدم دليلاً آخر على مدى تأثير الفلسفة الماركسية في صميم الاتجاهات الإسلامية بمرحلة منتصف القرن . تراه يقرر هذه المقولة المادية الخطيرة «إن الروحانية التي ندعو إليها لا تبدأ من نفسها بل هي تبدأ من المعدة الممتلئة» ويكاد يقرر أسبقية المادة على الروح دون تحفظ :«إن الكلمة الأخيرة التي سنقولها للشعب دائماً هي أن طاقته الروحية وليدة طاقته الاقتصادية ، وإنه ما لم تطاوعه الفرص ويحيا من غير حرج ولا فاقة ، فلن تكون له روح» ــ المصدر ذاته ص ٧٢،٧٠ ، ومن الجدير بالذكر أن التحول الفكري الأخير لهذا الكاتب في الثمانينات قد اتجه بعيداً عن هذه المقولات باتجاه المحافظة الدينية والسياسية ، مثلما حدث لكثيرين غيره من المفكرين العرب والمسلمين .

وفي كتابه التالي «هذا . . أو الطوفان»(١٩٥٣) يتناول خالد محمّد خالد المشكلة الأخلاقيّة في المجتمع المصري المضطرب ملقياً الضوء على بعد آخر من أبعاد الأزمة التي لم تعد مقتصرة على الاضطراب السياسي ـ الاجتماعي ، وإنّما كانت تتكشف عن مستويات أعمق من التأزّم في الأخلاق والفكر والوجود الحضاري بمجمله .

وهو في معالجته للمشكلة الأخلاقية يعمد إلى نقض النظرية الدينيّة في الحلال والحرام ، والنظريّة المثاليّة الميتافزيقيّة في أزليّة الخير والشرّ ، بتفسيرات منتقاة مختلطة من الماركسيّة والداروينيّة ، والفرويديّة ونفعية بنتام وعلم النفس السلوكي(٣٠) ، محاولاً الإثبات أنّ هذه التفسيرات يتقبلّها الإسلام بالنظر إلى تسليمه بواقع الفطرة والطبع ، ودعوته إلى العدل الاجتماعي النابع من نظرة أخلاقيّة ، والدافع إلى تأسيس الفضيلة على أسس واقعيّة في حياة المجتمع .

وتراه ينتهي إلى القول بنسبيّة الخير وخضوعه لمبد التكيّف والتغيّر(٣١) . ويكاد يتقرّر لديه ـ بصورة شبه آلية تحت إلحاح المشكلة الاجتماعية ـ إنّ المجتمع العادل ، والفرد المكتفي معيشياً والمعافى نفسيّاً ، هما أساس الفضيلة ، دون النظر إلى المبادئ الفلسفيّة والضميريّة الثابتة للمشكلة الخلقيّة لدى الإنسان ، من حيث هو فتتقرّر لديه نسبيّة الأخلاق على هذا الأساس .

أمّا الكتاب الذي سيتصدّى للمشكلة الخلقيّة من زاوية إنسانيّة ضميريّة مطلقة لا تخضع للمتغيّرات المجتمعية ، دون أن يغفل المغزى الأخلاقي للموقف التاريخي الماثل ، ولا الارتباط بين شموليّة القيم وخصوصيّة الفعل ـ في ـ الزمان فهو الكتاب الفريد من نوعه في الأدبيّات الإسلاميّة ، والموسوم «قرية ظالمة» (١٩٥٤) للدكتور (الطبيب) محمّد كامل حسين (١٩٠١ ـ ١٩٧٧) .

يكشف المؤلف في كتابه الفكري الرمزي هذا أبعاد أعمق للأزمة حيث يتجاوز قشرة التصدّع الظاهري لينفذ إلى الجذور المريضة في العمق المعنوي فيطرح المسألة من وجهتها الضميريّة الخلقيّة الخالصة المطلقة مشرّحاً أورام الخالدي الداخليّة للكائن

---

(٣٠) خالد محمد خالد ، هذا أو الطوفان ، ط ٥ ، ص ١٠ ، ٣٩ ، ٦٦ ، ١٠٦ ، ١١٢ ، ١٢٢ ، ١٦٢ - ١٦٤ .

(٣١) خالد محمد خالد ، هذا أو الطوفان ، ط ٥ ، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤ .

الحضاري المعتلّ : من تديّن مفرط يبلغ حدّ التقديس الوثني للدين[٣٢] ، وتمسّك حرفي بالشرع يبلغ حدّ الخروج عن مراميه وإباحة للعنف والقتل وإزهاق الروح البريئة باسم العقيدة الدينيّة والمذهب الوطني[٣٣] ، وإقحام للدين في دقائق العقل ومتغيّرات الاجتماع ، وتحكيم للعقل في خفايا الروح وغوامض الغيب ، واختلال في التوازن ـ نتيجة لذلك كلّه ـ بين القوّة الحيويّة (الغريزيّة) والقوّة العقليّة ، والقوّة الضميريّة (الخلقيّة ـ الدينيّة) ، أي بين العناصر الرئيسة الثلاثة المكوّنة لمركّب الحياة الإنسانية[٣٤] .

وإذا كان الكتاب قد صدر عام ١٩٥٤ ، وهو العام الذي بلغ فيه الاختلال بمصر منتهاه ـ حيث كان الإخوان يتدخّلون في السياسة والمجتمع والأخلاق باسم الدين والشريعة ، وحيث الجيش يتدخّل في الحكم والحياة والمدنيّة باسم التطهير والإصلاح ، وحيث الأحزاب تحاول العودة إلى السلطة باسم الحرّية والشرعيّة ـ إلاّ أنّه يأتي حصيلة لتأمل خلقي وفلسفي متأن في فترة الاضطراب كلّها منذ نهاية الحرب حتّى بداية الثورة .

ويتّخذ الكاتب المصري المسلم إطاراً لموضوعه وأفكاره أحداث الجمعة العظيمة (الحزينة) في التاريخ الديني المسيحي حيث كانت المؤامرة اليهوديّة تدبّر لاتّهام المسيح وتسليمه للرومان بغية صلبه . وتدور الأحداث بمواعظها وعبرها ، من ثلاث زوايا متباينة ومتناقضة : عند بني إسرائيل و«عند الحواريين» ، و«عند الرومان» ، لتنجلي الحقيقة كاملة من أوجهها المتعدّدة ثمّ لتصبّ مكتملة متّوحدة في معاني «موعظة الجبل» ومغزاها الخلقي والروحي[٣٥] .

ويتطابق حاضر المصريّين في اضطرابهم الروحي والخلقي والوطني تحت حكم الإنجليز مع ماضي بني إسرائيل في اضطرابهم الروحي والخلقي والوطني تحت حكم الرومان ؛ ويرتفع صوت النذير المشفق في «القرية الظالمة» كما ارتفع صوت المسيح هادئاً هامساً عميقاً يخترق قشرة الاضطراب الظاهر إلى أعماق المحنة مواجهاً آلامها

---

(٣٢) كامل حسين ـ قرية ظالمة ، ص ٢٢٣ .

(٣٣) المصدر ذاته ، ص ١٠٠ ، ٢١٨ .

(٣٤) المصدر ذاته ٢٣٠ ، ٢٣٣ .

(٣٥) كامل حسين ، قرية ظالمة ص ٦ ، ٧٨ ، ١٥٣ ، ٢١٥ .

بقوّة الوداعة وسلاح المحبّة وميزان الضمير أوّلاً وأخيراً : «كانوا أهل دين وعلم وخلق ، وكانوا أحرص الناس على اتباع الهدى . . . وكانوا أكثر الناس حبّاً لقومهم ، وحدباً على وطنهم ، وإخلاصاً لدينهم . . فلم ينجهم تفقّههم في الدين من الضلال ، ولم يعصمهم عقلهم من الخطأ ، ولم يهدهم إخلاصهم إلى الخير . وكانوا أهل شورى فأضلّتهم الشورى ، وكان حكّامهم الرومان أهل نظام فخذلهم النظام ، وتألّبت على أهل أورشليم في ذلك اليوم كلّ عوامل الغي . . .»

«في ذلك اليوم أجمع بنو إسرائيل أمرهم أن يطلبوا إلى الرومان صلب المسيح ليقضوا على دعوته . وما كانت دعوة المسيح إلاّ أن يحتكم الناس إلى ضميرهم في كلّ ما يعملون ، وما يفكّرون ، فلمّا عزموا أن يصلبوه لم يكن عزمهم إلاّ أن يقتلوا الضمير الإنساني ويطفئوا نوره ؛ وهم يحسبون أنّ عقلهم ودينهم يأمران بما يعلو أوامر الضمير . ولم يفطنوا أنّ الناس حين يفقدون الضمير لا يغنيهم عنه شيء ، فالضمير الإنساني قبس من نور اللّه لا يكون للناس هدى بغيره . وكل فضيلة تنقلب نقصاً ، وكلّ خير يصبح شراً ، وكلّ عقل يصير خبالاً ما لم يكن لهم من ضميرهم من هاد . . .»

« . . . وفي هذا الذي أرادوه تتمثل نكبة الإنسانيّة الكبرى ، وفي أحداث ذلك اليوم تبيان لكلّ ما يدفع الناس إلى الإثم ، فلم يحدث في العالم شرّ إلاّ كان أصله ما يريد الناس من قتل ضميرهم وإطفاء نوره»(٣٦) .

ولكي نبصر جيّداً الحاضر في الماضي ، والواقع في الأمثولة ، ينبّهنا صوت النذير : «وليست أحداث ذلك اليوم من أنباء القرون الأولى ، بل هي نكبات تتجدّد كلّ يوم . . فالناس أبداً معاصرون لذلك اليوم المشهود ، وهم أبداً معرّضون لما وقع فيه أهل أورشليم حينذاك من إثم وضلال ، وسيظلّون كذلك حتى يجمعوا أمرهم أن لا يتخطّوا حدود الضمير»(٣٧) .

لقد اتّخذ محمّد كامل حسين المغزى الإنساني للرسالة المسيحيّة ــ بما تقوم عليه من تقديم للضمير وإصرار على المحبّة ــ معياراً للنظر إلى حالة الاضطراب التي عاصرها ، فقوّم تلك الحالة بميزانها ونقدها بغربالها ، مثلما اتخذ غيره الإسلام أو

(٣٦) كامل حسين ، قرية ظالمة ، ص ٣ ــ ١ .

(٣٧) المصدر ذاته ص ٣ .

الماركسية أو الاشتراكيّة معياراً لنقد المحنة وللخلاص منها(*) . وكان بتأكيده على قيمة الضمير الداخلي في الرسالة الدينيّة ينبّه ـ ضمناً ـ إلى إفراط دعوة الإخوان بتشديدها على الشريعة والنص والشعائر كما كان بإعلائه من قيمة المحبّة والمسالمة والتسامح يحاول النفاذ إلى جذور مشكلة العنف الدموي والعداء المذهبي ، العقيدي والسياسي ، التي استشرت في المجتمع المصري قبيل الثورة ومستهلّها .

ونحسب أنه كان يحاول تقريب تعاليم الإسلام من المثال الضميري الخالص للدين ، بإبرازه تفوّق الإيمان المسيحي على الشريعة الموسويّة[٣٨] ، وتقليله من أهميّة الفروض والتحريمات والانشغال الديني بالجانب الزمني إجمالاً : «ولا يدْعون أحدكم الناس إلى اتّباع الدين لأنّ فيه صلاح أمورهم الدنيّوية . . إنّ النظم الاجتماعية تتغيّر دائماً ، وهي في حاجة إلى هذا التغيّر والدين لا يتغير ، فهما أمران يجب ألاّ يتعلّق أحدهما بالآخر[٣٩] .

وتحقيقاً للتوازن المنشود وسط حالة الاختلال ، يحذّر أيضاً من سيطرة العقل الحديث على الروح ، تحذيره من سيطرة الدين على المجتمع ، ويخلص إلى أن تكون قوّة الضمير هي الحكم بين قوة الغريزة الحيويّة وقوّة العقل على ألاّ تجاوز مجالها المشروع[٤٠] .

ومن معاناة حالة الاضطراب هذه ، وبحثاً عن التوازن المفقود ، جاء كتاب «التعادليّة» (١٩٥٥) لتوفيق الحكيم في الوقت ذاته ليعالج مشكلة الاختلال بين القوى من زاوية فكريّة فلسفيّة ، (وبنهج توفيقي تعادلي) ، ممّا يدلّ على أنّ التوق لإعادة التوازن كان همّا محورياً في الثقافة المصريّة من مختلف نواحيها ، بعد استفحال فترة الاختلال .

والتعادليّة في نظر الحكيم هي ألاّ تسود قوّة وحيدة أو تطغى في أيّ مجال من الحياة والكون ، وأن تنهض قوة معادلة أو مناهضة أو مقاومة لها تجابهها وتوازنها ـ

(*) قام المستشرق (Kenneth Crag) بترجمة هذا الكتاب إلى الإنجليزية عام ١٩٥٩ تحت عنوان : (City of Wrong) .

(٣٨) كامل حسين ، قرية ظالمة ، ص ٢٢٤ .

(٣٩) كامل حسين ، قرية ظالمة ، ص ٢٢٧ ــ ٢٢٨ .

(٤٠) المصدر ذاته ، ص ٢٢٣ ــ ٢٣٤ .

بشرط ألا تقضي عليها أو تغلبها ـ فيتمّ هكذا التعادل بين القوّتين وتستعيد الحياة توازنها الضروري والمثمر .

ويذهب الحكيم إلى أن هذه الظاهرة حقيقة سارية في مختلف مستويات الوجود . فالأرض كرة تعيش بالتوازن أو التعادل بينها وبين كرة أضخم ، هي الشمس ، فإذا اختلّ هذا التوازن ابتلعتها الشمس أو ضاعت في الفضاء . التعادل إذن هو الحقيقة الأولى لحياة الأرض[(٤١)] .

وبالمثل فإن الحياة الماديّة للإنسان تستمرّ بالتنفّس الذي «هو حركة تعادل بين الشهيق والزفير ، فإذا اختل التوازن . . وقفت حياة الإنسان ، فإذا تركنا التركيب الماديّ إلى التركيب الروحي ، وجدنا عين القانون . فالتركيب الروحي للإنسان هو شهيقه وزفيره ، فيما يمكن أن نسمّيه الفكر والشعور ، أو بعبارة أخرى العقل والقلب ، والحياة الروحيّة السليمة هي أيضاً تعادل بين الفكر والشعور ، وما يطلق عليه وصف الأمراض العقليّة والعصبيّة ما هو إلا اختلال في هذا التعادل . . فالإنسان إذن كائن متعادل ماديّاً وروحياً[(٤٢)] ، غير أن الحكيم يلحظ من منظاره التعادلي أن التاريخ المعاصر قد جلب معه اختلالاً بين العقل والقلب بين رأس المال والعمال وبين الاستعمار والشعوب وبين الغرب والشرق : وكان لهذا الاختلال في التعادل نتيجته الطبيعية التي لا بدّ أن تلازم كل اختلال في التوازن ، وهو القلق فالقلق السائد في النفوس اليوم مبعثه هذا الاضطراب في ميزان التعادل بين العقل والقلب ، وبين الفكر والإيمان»[(٤٣)] .

فلا بدّ للجوانب المغلوبة في هذه المعادلات المختلفة أن تنهض وتقاوم وتسد مواطن ضعفها ، وتعبئ مكامن قوتها لتوازن القوى الغالبة وتتكافأ معها فتعيد العافية التعادليّة إلى نفسها و إلى العالم .

إن النزعة التوفيقية المتأصلة في الفكر العربي تعبّر عن ذاتها بلغة العصر تحت مصطلح التعادليّة ، وتتطعّم بشيء من الفكر الجدلي ، الذي يؤكّد جانب الصراع والتفاعل بين القوى المتضادّة ولكنّها تقبل فقط ذلك القدر من الصراع الذي يعيد

---

(٤١) توفيق الحكيم ، التعادلية : مذهبي في الحياة ، والفن ، ص ١٠ .

(٤٢) توفيق الحكيم ، التعادلية : مذهبي في الحياة والفن ، ص ١١ .

(٤٣) المصدر ذاته ص ١٨ .

التوازن والتعادل بين القوى ، لا الصراع المتواصل الذي يؤدّي إلى تغلب قوة على أخرى ، ويخلق قوى جديدة تتجاوز الثنائيّات القديمة .

فمن منطلق هذه الفكرة التعادلية التصالحيّة التي تدعو إلى نهوض القوّة المقاومة في وجه القوّة الغالبة من أجل أن تتوازن معها ، لا أن تتغلّب عليها ، يمكن أن نبرز مختلف الثنائيات التوفيقية المعاصرة ؛ نهوض الحداثة في وجه التراث ، وإحياء التراث في وجه الحداثة دون تغليب طرف على آخر ؛ القول بوجود الرأسمالية الوطنيّة إلى جانب الطبقة العاملة دون أن يحكم أحدهماالآخر ؛ القول بالحياد الإيجابي بين المعسكرين الدوليين كي لا يطغى معسكر على آخر فيسيطر علينا ويخلّ بتعادليّاتنا الداخليّة . . الخ .

ونحن لو تأملنا في الدور التاريخي للثورة المصرية التي بدأت تلوح معالمها تحت قيادة عبد الناصر بين ١٩٥٤/١٩٥٥ لوجدنا أن التعادلية ـ حسب تعريف الحكيم ـ تدخل في جوهر طبيعة ذلك الدور ، وسيتبيّن ـ فيما يلي من سياق البحث ـ إنّ موازنة القوى المتعارضة ، والإبقاء على تعادلها ، ومنع تصادمها أو تغالبها ، ستكون الخاصيّة البارزة للثورة في مواقفها (الوسطيّة) من صراع التناقضات والأضداد في الداخل والخارج بين : (الإسلام والحضارة الغربية ، الإخوان والشيوعية ، الرأسمالية والاشتراكيّة ، القوميّة والطبقية ، المعسكر الغربي والمعسكر الشرقي . .) .

* * *

نستخلص من مجمل الشهادات الفكريّة التي عرضنا لها أن الفترة الممتدّة بين ١٩٤٦ ـ ١٩٥٢/١٩٥٤ كانت فترة تأزم حضاري شامل ، عادت خلالها مصر إلى مراجعة مسيرتها الحضاريّة المجهضة منذ مطلع النهضة ، وإلى طرح الأسئلة التي أجهضت إجاباتها الذاتيّة الحرّة بوقوع الاحتلال البريطاني عام ١٨٨٢ وقمع ثورة عرابي ، قبل أن تؤتي النهضة الفكريّة لعصر إسماعيل ثمارها كاملة) .

وبإضافة المشكلات الاجتماعية والسياسيّة الجديدة إلى المعضلات الحضاريّة والفكريّة المؤجلة ، أصبحت هذه الأزمة الشاملة تدور حول أربعة محاور متداخلة مترابطة :

١ ـ المعضلة الحضارية الأمّ الناجمة عن توتّر العلاقة بين الإسلام والحضارة الحديثة ، وتأرجحها بين الصدام والتوافق فترة بعد أخرى منذ بدء النهضة ، دون تبلور صيغة مستقرّة وخلاّقة للتفاعل بينهما ، أو لحسم أولويّة أحدهما على الآخر

وترجيح كفّته في ميزان القيم وساحة الفعل .

٢ ـ المعضلة السياسيّة الوطنية والقومية ، المتمثّلة في تأخير الاستقلال الكامل وتأرجح انتماء مصر بين جامعة إسلاميّة ، ورابطة متوسطيّة أوروبيّة ، ووحدة طبيعيّة جغرافيّة (وادي النيل) وأمّة عربيّة(٤٤) . هذا بالإضافة إلى ازدياد حدّة العداء بين الغرب والشرق العربي ـ الذي تتصدّره مصر ـ بعد أن تمخّض الاستعمار القديم عن استيطان عنصري ـ ديني جديد ، غربي الهوية ، بفلسطين ، في مواجهة مصر التي استثار تحدّيه لديها استجابات تتراوح بين أقصى الارتداد إلى الماضي السلفي الجهادي وأعمق الطموح لخلق مصر التقنيّة الحديثة القادرة على التصدّي والردّ(٤٥) .

٣ ـ جدّت المشكلة الاجتماعية المتفاقمة خلال الحرب وبعدها ، فعرّضت الإنجازات المتحققّة للإجهاض ، واستدعت إعادة النظر في النظم والقيم ، وأدّت إلى فتح المنافذ لتقبّل عنصر فكري ـ مادي ـ ثوري (هو الكفر الماركسي

---

(٤٤) ظهر الصراع الفكري حول مسألة الانتماء مجدداً في أوائل الثلاثينات مع ظهور بوادر الإحياء الديني ضد الموجة العقلانية فلقد وجد الاتجاه العقلي العلماني في مصر المصرية أو مصر المتوسطية هويته وموضع ولائه . بينما أبرز الإحياء الديني وجه مصر العربية الإسلامية . ثم تفرع هذا الاتجاه ذاته إلى رافد متحرر يؤكد عروبة مصر ، ورافد سلفي يؤكد إسلاميتها دون أن يكون بينهما تناقض حدي بالضرورة . انظر معالم هذا الجيل الفكري حول هوية مصر من خلال نماذج أصلية لإعلامه في : أنور الجندي ، المعارك الأدبية ١٧ ـ ٥٧ .

(٤٥) يلخص مفكرمصري معاصر أشكال ردود الفعل بإزاء هذه المسألة على النحو التالي : «فالذين رأوا في إسرائيل جانبها القائم على الأسطورة الدينية وجدوا أن الدفاع ضدّها يكون في الرجوع إلى الماضي . . والذين رأوا في إسرائيل نظامها القائم على الحريات الليبرالية قالوا إن الحل في الأخذ بالليبرالية الأوروبية . . والذين رأوا أن الأساس في الظاهرة الإسرائيلية هو ارتباطها العضوي بالاستعمار العالمي ، قرروا أن الحل هو الثورة الاجتماعية الشاملة . . راجع :ـ

أحمد بهاء الدين ، «دور الاستعمار في التخلف الحضاري» .

مجلد أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي ، جامعة الكويت ، ص ١٥٨ .

والاشتراكي)[٤٦] ، وذلك قبل أن يتمّ استيعاب الفكر الغربي الحضاري الأصلي ممّا خلق أوجهاً متعددة من التوتّر بين الإسلام والقوميّة من جهة والفكر الماديّ الجديد من جهة أخرى ، وبين هذا الفكر الانتقادي المهاجم والآثار المتبقيّة عن الفكر «الليبرالي» الوافد قبله .

٤ ــ أزمة روحيّة ــ نفسيّة ناجمة عن ذلك التوتّر ، وتلك المعضلات المؤجلة ، والإخفاقات التاريخية المتوالية التي عمقتها نكبة ١٩٤٨ ؛ مما دفع إلى تلمّس الخلاص واليقين في عقائد شموليّة متطرّفة : دينيّة سلفيّة (الإخوان) أو قوميّة متصلبة (مصر الفتاة) ، أو طبقيّة ثوريّة (الشيوعيّون) ، تحمل كلّ منها طابع النقض للأخرى ، وتخلق لذاتها «مطلقاً» تعتصم به ، وتعم على فرضه . حتّى إذا تسرّب الشكّ في قدرة هذه الحلول ــ المطلقات على الحسم الناجع السريع ، وجدت المؤثرات الوجوديّة ، العبثية والشكّية ، طريقها إلى النفوس المحبطة القلقة الحائرة . وشقّت الوجوديّة ــ بتوفيقها بين الحريّة والالتزام ، وبين الحيرة والإيمان ــ مجراها في نطاق الفكر معطيّة التيّار الوسطي (الديمقراطي ــ الاشتراكي) المتأرجح بين قطبي الحرية الفردية ، والمسؤولية الجماعيّة ، والتوّاق للجمع بينهما ، مستنده الفكري ومبرراته الفلسفية لمواجهة قطعية الماركسية من ناحية وللتعويض ــ من ناحية أخرى ــ عن خفوت الإيمان الديني الموروث بما في الوجودية ، ملحدة كانت أم مؤمنة ، من معاناة روحيّة متوترة شبيهة بالتجربة الدينية في شكها واليقين .

ويمثل كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي «الزمان الوجودي» الصادر عام ١٩٤٣ ، أبكر وأبرز محاولة فلسفية وجودية ذات منهج وموقف متميز في الفكر المصري الحديث . وإذا كان الكتاب ذا طابع فلسفي خالص ، فإن ظهوره عام ١٩٤٣ يتزامن مع بروز الوجودية الفرنسية : (مدرسة سارتر) في ميدان المقاومة الوطنية ضد النازية . كما ويلتقي الكتاب مع المذهب السارتري في إلحاديته حيث يعتبر كل وجود خارج الزمان الآني وهما ، ويشدد على أصالة العدم والقلق في صلب الوجود الإنساني .

هذه الأوجه المتعددة للأزمة لم تقتصر انعكاساتها على صعيد الفكر والسياسة ،

---

(٤٦) راجع تاريخ الفصائل الماركسية والحركة الشيوعية بمصر بعد الحرب في : طارق البشري ، الحركة السياسية في مصر ، ص ٩١ ــ ٧٥ ، ٤١٦ ــ ٤٤٣ .

وإنما تجسدت مجتمعة ـ لعمق تأثيرها الفعلي ـ في «ظاهرة عنف» غير معهودة شملت المجتمع المصري منذ نهاية الحرب فهزّت ديمومته التاريخيّة المتّصفة بالسكونيّة والاستقرار وروح المسالمة ، وعرّضت مجراها المتّصل للانقطاع والتفرّع إلى تيارين مصطرعين .

والواقع أننا نجد أصداء تشابك هذه الأبعاد الأربعة للأمة واضحة في تفكير جمال عبد الناصر منذ أوائل الثورة (١٩٥٤) ، وعلى الأخص التداخل المتوتر بين المشكلتين السياسية والاجتماعية : «بين شقي الرحى هذين قدر لنا أن نعيش اليوم في ثورتين : ثورة (وطنية) تحتّم علينا أن نتّحد ونتحابّ ونتفانى في الهدف ، وثورة (اجتماعية) تفرض علينا ــ برغم إرادتنا ــ أن نتفرق وتسودنا البغضاء . . (فلسفة الثورة : ص ٢٦) وعن توتّر المعضلة الحضارية يقول : «كنا نعيش داخل ستار من الفولاذ فانهار فجأة . . انطلق إعصار عات وأنشبت الحمى أظفاها في الجسد المنهوك القوى . . هذا هو ما حدث لمجتمعنا تماماً . . انطلقت علينا تيارات من الأفكار والآراء لم تكن المرحلة التي وصلنا إليها في تطورنا تؤهلنا لقبولها . كانت أرواحنا تعيش في آثار القرن الثالث عشر ، وإن سرت في بعض نواحيها المختلفة مظاهر القرن التاسع عشر ثم القرن العشرين . . وكان الشوط مضنياً والسباق فروعاً مخيفاً (المصدر ذاته ص ٤٦) . ونراه يربط بجلاء بين الرواسب التاريخية والانتكاسات الحضارية وبين السلبية السياسية لدى الشعب المصري . . (المصدر ذاته : ص ٤٤) . ولا تغيب عنه الأزمة الأخلاقية ، فيقرر : «وكانت هناك بعد ذلك كله أنانية فردية مستحكمة كانت كلمة «أنا» على كل لسان . . هي الحلّ لكلّ مشكلة وهي الدواء لكل دواء «وكانت أعزّ أمانيه عندئذ : «أن أسمع مصرياً يقول كلمة إنصاف في حق مصري آخر . أن أحس أن مصرياً قد فتح قلبه للصفح والغفران والحب لإخوانه المصريين «وهي دعوة تلتقي جوهراً مع نداء المحبّة في «قرية ظالمة» ــ (فلسفة الثورة : ص ٢٢ ــ ٢٣) .

يصف قائد الثورة الآتية ، جمال عبد الناصر ، تأثير هذه الظاهرة على تفكير جيله : وجاءت الحرب العالمية الثانية ، وما سبقها بقليل ، على شبابنا فألهبته ، وأشاعت النار في خلجاته ، فبدأ اتجاهنا ، اتجاه جيل بأكمله ، يسير إلى العنف . وأعترف . . . أنّ الاغتيالات السياسية توهجت في خيالي المشتعل في تلك الفترة على أنها العمل الإيجابي الذي لا مفر من الإقدام عليه إذا كان يجب أن ننقذ مستقبل وطننا .

«وفكّرت في إغتيال كثيرين . . وفكّرت في اغتيال الملك السابق وبعض رجاله الذين كانوا يعبثون بمقدساتنا . ولم أكن وحدي في هذا التفكير . ولما جلست مع غيري انتقل بنا التفكير إلى التدبير . . . كانت طلقات الرصاص هي الأمل الذي نحلم به ! .»

«وقمنا بمحاولات كثيرة على هذا الاتّجاه ، وما زلت أذكر حتّى اليوم (١٩٥٤) ، إنفعالاتنا ومشاعرنا ونحن نندفع في الطريق إلى نهايته»(٤٧) .

وتتأكّد حتمية هذا الطريق لدى مفكّر مصري من هذا الجيل أقلقته معاناة العنف ـ شعورياً وفلسفياً ـ وكانت همّاً محورياً في تكوينه : «في عام ١٩٤٥ لم يبد في أفق السياسة المصرية ما يوحي بأن تغيير أسس الحياة فيها يمكن أن يتمّ بغير إراقة دماء ، لأنّ اللاّتفاهم بين المصريين والإنجليز من جهة ، وبين المصريين من جهة أخرى بلغ ذروته ، وكان كلّ شيء يشير إلى أنّ الاحتكام إلى السلاح كان المخرج الوحيد من هذا المأزق الوطني ، وهذا المأزق الاجتماعي»(٤٨) .

ولم يتبلور خلال ظاهرة العنف هذه بديل محدّد المعالم قادر على التوسّط ين النقائض واستيعابها وتخطيها ، وإنّما أخذ الانقسام في الكيان الاجتماعي والحضاري

---

(٤٧) فلسفة الثورة : ص ٣٤ ـ ٣٥ .

(٤٨) لويس عوض ، العنقاء (المقدمة) ص ٣٦ ـ ٣٧ .

والوقائع الدموية التالية التي انحفرت في ذاكرة لويس عوض تصلح صورة مكثفة معبرة عن ظاهرة العنف :

«كان هذا جو العنف وعدم الاستقرار الذي عاشته مصر بين نهاية الحرب وقيام ثورة ٢٣ يوليو : قنبلة في نادي الاتحاد المصري الإنجليزي ، قنبلة في نادي محمد علي ، قنبلة في بيت النحاس . قنبلة في مركز الإخوان المسلمين . . قنابل مبثوثة في السينمات تحت المقاعد فتودي بحياة الأبرياء من المواطنين ، مخازن ذخيرة تابعة للجيش المصري تنفجر في جبل المقطم فتوقظ القاهرة مذعورة في الهزيع الأخير من الليل ، حتى القضاة . . يصرعهم رصاص القتلة السياسيين لأنهم يطبقون العقوبات على القتلة السياسيين ، رئيس وزراء يقتل في البهو الفرعوني بعد إلقاء بيانه في البرلمان ، رئيس وزراء يقتل في قلعته بوزارة الداخلية ، وزير خطير يلقى مصرعه وهو خارج من ناديه . زعيم يلقى مصرعة بتدبير الحكومة وهو خارج من جمعية الشبان المسلمين . قائد البوليس يلقى مصرعه في قلب كلية الطب . الملك ينظم الحرس الحديدي ويغتال معارضيه . انقلبت السياسة المصرية إلى سلسلة متصلة الحلقات من أعمال الفنديتا (الثأر) وتفكك العقد الاجتماعي» العنقاء ص ٣٠ .

يزداد اتّساعاً ، وتنامت من ظاهرة العنف وزامنتها ظاهرة «إنشطار واستقطاب» بين الأضداد الاجتماعيّة والفكريّة التي تعمّقت الفجوة فيما بينها فعجّلت : «بهذا الاستقطاب الذي جعل اليمين أشدّ يمينيّة ، واليسار أشدّ يساريّة على حساب الوسط الوفدي . وكان أوضح صورة من صور اليمين متمثّلة في جماعة الإخوان المسلمين المتماسكة ، وكانت أوضح صورة من صور اليسار متمثلة في الجماعات الشيوعيّة المتعدّدة[٤٩] .

وليس معنى ذلك أنّ المجتمع المصري قد انقسم فعلاً إلى إسلاميّين وماركسيّين بهذا الشكل الحدّي ، ولكنّ صورة ذلك الانشطار المتنامي المقبل يمكن تجريدها ، واستبصار احتمالاتها المنطقيّة ، الكامنة بالقوّة ، إذا نحن نظرنا إلى تصاعد حركة الإخوان من ناحية ، و إلى تنامي الفئات الماركسيّة والعلمانيّة والتحديثيّة من ناحية أخرى ، المتأرجحة ، في تدرّجها وانجذابها إلى هذا القطب أو ذاك بحيث تتجلّى ثنائيّة الصورة المنشطرة ، وتلوح بذرة انفصامها ، في غمرة اضمحلال قوّة الوسط القادر على إيجاد التوازن ، ولم الأطراف ، وقيادة الحركة إلى أمام دون تصدع خطير .

ومن حيث الواقع التاريخي لم يكن هذا الانفصام مجرّد احتمالي نظري : «في عام ١٩٤٦ عندما بلغت الجماعة (الإخوان) ذروة انتشارها وانطلاقها بلغ عداؤها للوفد ذروته ووصل إلى حدّ الاشتباك في الطرقات مع مظاهرات الوفديين والشيوعيين . . .

والملاحظ أنّ الجماعة بعد الحرب الثانية أخذت على عاتقها التصدّي للحركات «التقدّمية» والتنظيمات الشيوعيّة رافعة شعار العداء للشوعيّة ومحاربة الإلحاد»[٥٠] .

أما على صعيد الانشطار في القيادة السياسيّة للأمّة فقد كان الخيار منحصراً بين ضدّين لا لقاء بينهما فإمّا : «حكومة جبهة وطنيّة متّحدة ترتكز على العمل الشعبي ويلهمها اليسار في تحالف علماني يجمع اليسار الماركسي بالإضافة إلى النقابات العمّاليّة وشبيبة الوفد والجناح الليبرالي»[٥١] وإمّا حكومة تستند إلى فكرة الجامعة الإسلاميّة على أساس الربط بين هذه الفكرة والدين الإسلامي (مع) وجوب إنشاء كتلة إسلاميّة متميّزة عن الكتلة الغربيّة والكتلة الشرقيّة . . . وتأكيداً لهذه الدعوة

---

(٤٩) المصدر ذاته ص ١٠ .

(٥٠) طارق البشري الحركة السياسية في مصر ص ٧٢ ــ ٧٣ .

(٥١) أنور عبد الملك ، ص ١٥ ــ ١٦ .

بدأت الجماعة (الإخوان) تزوّج لفكرة أخرى بقولها ربانية لا وطنية[٥٢] .

ومن الشواهد الحيّة على حالة الانفصام هذه صورة انقسام البيت المصري الواحد إلى إخوان وشيوعيين في ثلاثيّة نجيب محفوظ ــ التي تعدّ وثيقة اجتماعيّة ذات دلالات واقعيّة ــ حيث نجد الشقيقين : عبد المنعم «الإخواني» وأحمد «اليساري» يعقدان في بيتهما اجتماعات سريّة حزبيّة للإخوان والشيوعيّين كل على حدة :ــ

«كان عبد المنعم . . (قد) آمن بكل قلبه . . بأنّها (دعوة الإسلام) دعوة سلفيّة ، وطريقة سنّيّة ، وحقيقة صوفيّة ، وهيئة سياسيّة . . . . وكان الشيخ علي المنوفي (المعادل الروائي لشخصيّة حسن البنّا) يقول : تعاليم الإسلام وأحكامه شاملة . . . فالإسلام عقيدة وعبادة ، ووطن وجنسيّة ودين ، ودولة وروحانيّة ، ومصحف وسيف . . . وفي الوقت نفسه ، كان يستعر نشاطاً آخر في الدور التحتاني (من البيت) ، وإن اختلف الهدف . وقد زارهم الأستاذ عدلي كريم ذات مساء (وهو المعادل الروائي لسلامة موسى) فقال لهم : حسن أن تدرسوا الماركسية . . ولكن تذكّروا أنها لن توجد إلاّ بإرادة البشر وجهادهم ، فواجبنا الأول ليس في أن نتفلسف كثيراً ولكن في أن نملأ وعي الطبقة الكادحة بمعنى الدور التاريخي الذي عليها أن تلعبه . . أما الدين فلن يتأتي القضاء عليه إلا في ظل الحكم الحر ، ولن يتحقق هذا الحكم إلا بالانقلاب . . (والإخوان) يخاطبون العقول بلغتنا فيقولون : اشتراكية الإسلام . . إن نشر العلم كفيل بطردهم كما يطرد النور الخفافيش» وأخيراً يتم اعتقال الأخوين الذي يعبد اللّه والذي لا يعبده «ويذهبان معاً إلى معتقل الطور»[٥٣] .

وعلى ضوء هذه المعطيات ، فإن المنطلق التاريخي كان يقضي ــ نظرياً ــ باستمرار الصراع بين النقيضين في ظلّ ظاهرة العنف إلى أن ينشطر المجتمع فعلاً ، وتحكمه ظاهرة الاستقطاب ، فيصل العنف إلى مستوى الحرب الأهلية ــ أو الثورة الشعبيّة ــ ويتغلب ، بشكل حاسم ونهائي ، نقيض على آخر ، كما حدث في تجارب أمم كبرى مثل روسيا والصين عندما جابهت الاختيار المحتوم بين وجودها التقليدي ومسارها المستقبلي المباين .

وفي العقود الأولى من هذا القرن وجد الفكر المصري في اليابان نموذج الدولة

(٥٢) طارق البشري ، ص ٥٧٤ ــ ٥٧٥ .

(٥٣) نجيب محفوظ السكرية ، ص ٦ ، ص ٣٥٠ ــ ٣٥٤ ، ٣٩٢ .

الشرقية الناهضة والقادرة على إنجاز هدف التصنيع والتحديث الناجع (قاسم أمين ، تحرير المرأة) . كما وجد في تركيا الكمالية نموذج الدولة المسلمة المتحررة المنفتحة على شروط التقدم . (أحمد أمين ، حياتي) أما في منتصف القرن فقد اختلفت النماذج وتباينت إيحاءاتها ، ففي الشرق الآسيوي كانت الصين الزراعية التقليدية تنبعث من خلال «المسيرة الطويلة» تحت راية الماركسية اللينينية وكان ذلك مصدر إيحاء عظيم لليسار المصري ، حيث : «بدت المسيرة الطويلة أكثر فأكثر على أنها البديل ، البديل الوحيد الممكن عن الاستعباد الطويل لبلد ذي حضارة قديمة ، لبلد الفلاّحين الفقراء»(٥٤) . هذا بينما كانت الباكستان تنبعث دولة دينية أساس وجودها وتميزها الإسلام ، الأمر الذي كان مصدر إيحاء ودعم للإخوان وأنصارهم ولقد سارعوا إلى التعاون مع الباكستان في مؤتمر شعوب المسلمين (مايو ١٩٥٢) وتقرر إنشاء «منظمة الشعوب الإسلامية»(٥٥) .

ومن الفارق النوعي بين طبيعتي الصين الشيوعية والباكستان الإسلامية يمكن تبين جانبي الخيار الذي واجهته مصر قبل الثورة .

ونحسب أن ذلك الصراع لو أخذ مداه ، واستمر إلى نهايته الطبيعية ، لكان أقرب إلى الاحتمال أن ينقصم المجتمع المصري ، ويقرر إحدى وجهتين لا لقاء بينهما ولا توفيق ، في عملية حسم حضاري وعقيدي ومجتمعي بين السلفية والتحديثية ، بين المحافظة والثورة الكاملة ، وبعبارة تقريبية فجة بين الإسلام واللا- إسلام .

والواقع إن السلفية المصرية ذاتها كانت تطرح بقوة هذا الخيار بين الإسلام - واللا - إسلام في ذروة معركتها مع العصرية : «إن الإسلام لا يقبل أنصاف الحلول مع الجاهلية (العصرية) ، لا من ناحية التصور ، ولا من ناحية الأوضاع المنبثقة من هذا التصور . فإما إسلام وإما جاهلية . وليس هناك وضع آخر نصفه إسلام ونصف جاهلية»(٥٦) .

وفي الشق الآخر من الجدلية كانت الأمة تطالب بأن : «تفسر الدين بالعلم ، بلا

---

(٥٤) أنور عبد الملك ، ص ٥٣ .

(٥٥) طارق البشري ، ص ٥٧٥ .

(٥٦) سيد قطب ، معالم في الطريق ، ص ٢٠١ .

من تفسير العلم بالدين . فكل ما يكتشفه العلم . . . يتقبله الدين بقبول حسن(٥٧) .

ويلوح أنه أمام هذا المنعطف الحاسم ، والمنذر بتمزق وحدة البنيان الحضاري الموروث ـ من قيم عقيدية ونظم اجتماعية ـ نهضت الروح التوفيقية الكامنة في النسيج الحضاري لمجتمعات الشرق العربي لتمنع الانشطار ولتحتويه وتتجاوزه . هذا فضلاً عن كون التناقضيات الحديثة ـ المحلية والإقليمية والدولية ـ من التجذّر والحدة بحيث لم يكن ممكناً حسمها ـ في الشرق الأوسط مثلما أمكن الحسم في يابان القرن التاسع عشر ، أو روسيا ١٩١٧ ، أو الصين ١٩٤٩ .

وإذا كانت التوفيقية الفكرية ـ الدينية الجديدة قد استيقظت مطلع الثلاثينات لتمنع انشطار الفكر بين علمانية خالصة وسلفية قاطعة ـ كما أبنا في توطئة البحث وفي الفصل الأول ـ فإن توفيقية سياسية ـ اجتماعية مكملة ، ومستوحاة منها كانت تتبلور مطلع الخمسينات ـ على صعيد الفكر والواقع معاً لتوقف إنشطار العنف الشامل بين النقائض السياسية ـ الحضارية ، وتتجنب الاختيار (اللاتوفيقي) بين أحد النقيضين ، وتستبعد بذلك أسلوب البتر والتغيير الجذري بالثورة العنيفة .

والفرضية التي سنحاول إثباتها في الصفحات التالية هي أن حركة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ـ ابتداءً من تنظيم «الضباط الأحرار» الذي تصدى للقيام بها ، وانتهاء بالظاهرة الناصرية (الوحدوية ـ الاشتراكية) التي تنامت منها ـ قد جاءت استجابة توفيقية للرد على تحدي الانشطار وتلبية لحاجة الشرق العربي إلى تجنب التمزق والاستقطاب ، وتعبيراً عن عزوف مجتمعاته أو ربما قصورها ـ حتى الآن ـ عن مواجهة تضحية الاختيار الجذي الحاسم (غير التوفيقي) بين أسس حضارتها الموروثة وبين المستلزمات التحديثية الجوهرية غير القابلة للتجزئة أو للاقتباس الانتقائي . (سواء أخذت هذه المستلزمات شكل النظام الليبرالي العلماني أو شكل النظام الماركسي ـ وهما نمطا التحديث الجذري القائمان في منتصف القرن اللذان كان لا بد أن تأخذ بإحداهما أخذاً جوهرياً ملتزماً أية حركة تحديثية مكتملة) .

الدور التاريخي التوفيقي للناصرية :

ضمن هذه الرؤية يكمن مغزى الدور التاريخي لحركة ٢٣ يوليو والظاهرة

---

(٥٧) خالد محمد خالد ، هذا أو الطوفان ، ص ١٥٥ .

الناصرية . ولم تكن الخاصية «الثورية» في هذه الثورة ناجمة عن تغييرها الجذري لأسس المجتمع ونظامه وعقيدته وحضارته ، أو نقضها لكل ذلك ، فهي لم تتصدّ لهذه المهمات إلا بطريقة تطورية إصلاحية متحفظة (لا بل إنها بدت في الأصل وكأنها قد قامت لمنع مضاعفات التغيير الفجائي وطفراته)(*) ولكن ثوريتها تنحصر في كونها صياغة جديدة ، متطورة ومرنة ، للنظرية التوفيقية ومركباتها التصالحية المتفرعة عنها في ميدان السياسة والاجتماع ، وهي صياغة بدت ـ من وجهة الإصلاحية التوفيقية المتجددة ـ ضرورية وملحة بعد أن اهتزت الصيغ القديمة أمام تنامي النقائض الجديدة فتطلب الأمر نسج مركب توفيقي جديد أكثر مرونة وتحرراً وحيوية يستوعب خطر الانشطار الاجتماعي والعقيدي والحضاري ، ويواصل اتباع النمط الحضاري التوفيقي الوسطي ، ويحافظ على الروح التاريخية المتأصلة ونظريتها الأم ، بأساليب أقرب إلى ثورية العصر وأدنى إلى روح التقدم والمعاصرة .

لقد جاءت ثورة يوليو في هذه المرحلة من التاريخ المصري والعربي لتكون ثورة ـ في ـ التوفيقية ، لا ثورة عليها .

* * *

إن التحقق من صحة هذا التفسير للظاهرة الناصرية يتطلب البحث في جذورها ومكوناتها ووظائفها . وهذا ما نلتفت إليه الآن بعد أن تبينا طبيعة المرحلة التي ولدتها ، ونوعية الدور التاريخي الذي جاءت لتقوم به .

ونذكّر هنا بما أشرنا إليه في المقدمة عن الصلة بين بروز هذا الاتجاه التوفيقي

(*) إن محمد نجيب الرئيس الأبوي لمجلس قيادة الثورة «يظهر كراهيته لكلمة «الثورة» ويفضل عليها كلمة «النهضة» بل لقد أعلن محاربة كل شيء يرمي إلى تغيير فجائي أو غير فجائي قدر المستطاع ، وقد استفز هذا الموقف طه حسين . . (و) لام اللواء محمد نجيب لهذا التفضيل ، وقال : إن كلمة الثورة أدق معنى وأصدق دلالة وأجود تصوير للحياة التي نحياها منذ شهور . . «ـ د . عبد العظيم رمضان ، عبد الناصر وأزمة مارس ١٩٥٤ ، ص ١٣ .

وأصدر محمد نجيب تعليمات إلى الصحف بعدم استعمال كلمة الثورة والاستعاضة عنها بتسمية : حركة الجيش ، «وعندما لاحظ أن عبد الناصر متضايق من هذه التسمية أصدر تعليمات بأن تكون التسمية حركة النهضة المصرية ، فؤاد مطر ، بصراحة عن عبد الناصر ، حوار محمد حسنين هيكل : ص ٤٢ .

وصعود طبقة متوسطة وطنية بعيد الحرب الثانية . فهذه الطبقة ـ بحكم توسطها للهرم الاجتماعي المهدد بالانشطار ـ ستعي أكثر من سواها ضرورة إعادة التوازن للجدلية العنيفة المعتملة بين النقائض في الطرفين المتباعدين سواء كان ذلك على الصعيد الاجتماعي الاقتصادي ، أو الصعيد السياسي الفكري (الأيديولوجي) .

وهي بحكم تكوينها الثقافي المزدوج : التراثي ـ العصري ، ستتنبه أيضاً بشكل حاد إلى ضرورة التوفيق بين النقيضين الحضاريين المتواجهين في المنطقة (الإسلام والغرب) وذلك بالنظر إلى وقوعها ـ جذوراً وثقافة ـ على خط التماس المتوتر بين العالمين .

و إلى ذلك ، فإن وعيها القيم الذاتي المتحيز ، من حيث هي طبقة متميزة ، سينعكس بوضوح في ثقافة هذه الفترة وسيلونها بنظراتها وقيمها ، بحيث تصبح هي (أي الطبقة) معيار المثل والفضائل .

تأمل كيف يجعل الناقد محمد مندور هذه الطبقة مثال الفضيلة الإنسانية على ضوء دراسته لتجلي قيمها في أدب روائيها الأشهر نجيب محفوظ : «الطبقة الوسطى . . . تكوّن العمود الفقير في المجتمع المصري . وتكوّن همزة الوصل بين طبقة العمال الكادحين والسادة المترفين . بل لعلها الطبقة القلقة المعذّبة . . .وبالرغم من هذا القلق فإنّ تلك الطبقة لا تخلو من فضائل رائعة ، بل لعلها تنفرد دون غيرها بطائفة من الفضائل التي ترفع من قيمة الإنسانية(٥٨) .

وسيوضع محمد عبده مفلسف التوفيقية والابن الأسبق لتلك الشريحة الرائدة من الطبقة الوطنية الوسطى التي تكونت في عصر محمد علي ـ سيوضع الآن في موضعه الطبقي القيادي بعد سيادة الطبقة وسيبدو : «مفكراً برجوازياً ناضل ضد سيادة الإقطاعيين ، بقدر كونه مصلحاً دينياً . . بمنهج يجمع المثالية والواقعية»(٥٩) .

ويجب ألا يفوتنا في النص السابق مغزى التلازم بين «الفكر البرجوازي» ، ومنهجه الجامع ـ أي التوفيقي ـ «بين المثالية والواقعية» حيث يفترض أن يستتبع التوسط الطبقي (البنية) وسطية فكرية (البنية الفوقية) .

---

(٥٨) د . محمد مندور ، قضايا جديدة ، ص ٦٦ .

(٥٩) د . محمود إسماعيل ، «بواكير التنوير في الفكر الديني» ـ مجلة الشورى ، سنة ٣ ، عدد يونية ١٩٧٦ ، ص ٨٦ .

ويُخضع التاريخ الإسلامي أيضاً لتفسير هذا الوعي الطبقي (البرجوازي) المتحيز ، ومعاييره :ـ

«لو كان عمر (بن الخطاب) حياً اليوم لعمل على توسيع الطبقة الوسطى» . كما أكد محب الدين الخطيب في مجلة الأزهر(٦٠) .

وكأنّ هدف الرسالة الإسلامية ذاتها خلق هذه الطبقة الوسطى ونشر سيادتها . (في وقت لاحق ، وبعد انتشار الاشتراكية وصعود الطبقة العاملة سيفسر الإسلام . أيضاً بأنه ثورة الطبقة الكادحة»(*) .

* * *

أخيراً . . . لماذا سقطت إذن أقدم «ديمقراطية» عربية؟

كانت مجتمعات الثقل العربي والريادة العربية (مصر ، سوريا ، لبنان ، العراق) تسير منذ بدايات القرن العشرين مساراً تطورياً يستند إلى نهضة تعليمية وفكرية وتنموية في ظل أنظمة دستورية برلمانية ـ أولية وتجريبية ـ كانت بحاجة لهذا الاعتبار إلى فترات طويلة من الاستقرار والتراكم الكمي في البناء التحضري لتحقيق نقلة نوعية . غير أن نكبة فلسطين عام ١٩٤٨ وما تعرضت له تلك الأنظمة وجيوشها من مهانة أدت إلى خلق مناخ شعبي مختلف من الخيبة والتمرد لم يجد في التطور الديمقراطي البطيء والمتعثر ـ في ضوء تلك التجارب ـ ما يشفي غليله .

وإذا كانت نكبة ١٩٤٨ في حد ذاتها عاملاً تاريخياً لا يمكن إغفاله في كشف عجز الأنظمة «الديمقراطية» في العالم العربي ، فإن ما أبرزته النكبة من عجز تلك الأنظمة وفسادها المستشري ـ حكماً وأحزاباً وبرلمانات معارضة ـ كان سبباً مضاعفاً في التعجيل بسقوطها ، رغم ما حققته من تقدم نسبي تعليمياً وتنموياً .

غير أن افتقادها لإرادة الإصلاح الشامل وعجزها عن تقويم فسادها الحكومي ـ الذي برز في الحقيقة قبل نكبة فلسطين واستفحل بحدوثها ـ كان العامل الأهم في سقوط تلك التجارب الدستورية الديمقراطية ، التي يتحسر عليها الكثيرون في العالم العربي اليوم ، بعد أن رأوا أداء النظم الانقلابية العسكرية .

---

(٦٠) محب الدين الخطيب «ثورتنا الاجتماعية» ، مجلة الأزهر ، مجلد ٢٩ ، ديسمبر ١٩٥٧ ، ص ٤٨١ ـ ٤٨٧ .

(*) راجع كتاب المؤلف «الفكر العربي وصراع الأضداد» ، الصفحات ٤٦٧ ـ ٤٩٩ .

غير أن تلك الأنظمة «الديمقراطية» و«الدستورية» يجب ألا تلوم إلا نفسها لإفتقاد قياداتها المسؤولة «لإرادة الإصلاح» التي كان يمكن أن تنقذها ــ رغم نكبة فلسطين ١٩٤٨ ــ لو أنها امتلكت تلك الإرادة الإصلاحية والتطهيرية ، ضد الفساد ، بدرجة فعالة .

وذلك أهم درس ينبغي أن تستوعبه ــ قبل فوات الأوان ــ مختلف الأنظمة والقيادات العربية في المرحلة الراهنة ، إن أرادت تجنيب تكرار المصير المؤسف للتجارب الدستورية البرلمانية ، ذات التوجه الديمقراطي ، بعد نكبة ١٩٤٨ .

الفصل الثاني

في انتظار الثورة وبطلها الملهم

١ ـ الناصرية قبل عبد الناصر.
٢ ـ عذابات طفل أضحى «أباً» في وجدان أمة.
٣ ـ الزهرة القرمزية التي أحبها عبد الناصر.

١ - «رسالة الزيات»

١ ـ الناصرية . . قبل عبد الناصر

المعالم الرئيسية في تفكير أحمد حسن الزيات في «الرسالة» [١٩٣٣ ـ ١٩٥٤] هي المعالم الرئيسية ذاتها في الحركة الناصرية ، بل إن الأفكار هنا وهناك هي هي الفكر الوحدوي العربي طرحها في الأربعينات والخمسينات قبل عبد الناصر وبمواكبته ، وهذا السبق الزمني يمنح أحمد حسن الزيات حق الأبوة وحق الريادة الأصيلة للاتجاه الوحدوي العربي في مصر أكثر من أي أديب آخر من الذين تتصدر أسماؤهم الواجهات الأدبية حتى يومنا هذا . . (والذين يغيرون جلودهم بين وقت وآخر . .)

والأفضل أن ندع الزيات يتحدث إلينا بصوته وبكلماته الخالدة لنستعيد حيوية تلك اليقظة القومية العربية في مصر في ثلاثينات هذا القرن وكيف انطلقت الروح المصرية الأصيلة منذ ذلك الوقت المبكر ـ وهي تحت وطأة الاستعمار البريطاني ـ تقارع الاتجاهات الإقليمية والانعزالية والانحطاطية لتؤكد وجه مصر العربي وجوهرها الإسلامي وارتباطها المصيري بأمتها العربية ووطنها الكبير .

عام ١٩٣٣ حاول بعض دعاة الانعزالية إنكار عروبة مصر فأثاروا ردوداً كثيرة من رجال القلم والفكر في مصر . وكان أول هذه الردود رد عبد الرحمن عزام في جريدة «البلاغ» على طه حسين ، حيث قال : «لقد قبل المصريون دين العرب ، وعادات العرب ، ولسان العرب وحضارة العرب ، وأصبحوا عرباً في طليعة العرب ، والذي نعلمه من البحث في أنساب أقاليم مصرية بأكملها أن أكثرية دماء أهلها ترجع إلى العرق العربي ، وأن فرداً واحداً من تسعين في المائة من سكان مصر لا يستطيع أن ينكر أن عروقه تجري فيها الدماء العربية ، والواقع الملموس أن مصر الآن من جسم الأمة العربية في مكان القلب «تلك هي الأمة العربية وتلك هي أمتنا التي ننتسب إليها ونفخر بتاريخها» .

وتوالت ردود كثيرة على هذا المنوال ، غير أن الكلمة الفصل التي حسمت الجدل ، ونفذت إلى صلب القضية وجوهر الموضوع وجسمت الحقيقة خالدة باقية ، لا يطالها جدل المجادلين ولا يؤثر عليها إنكار المنكرين كانت كلمة أحمد حسن الزيّات في افتتاحية «الرسالة» بتاريخ ١٩٣٣/١٠/١ .

في هذه المقالة أسبغ الزيات على صلابة الفكرة حرارة العقيدة وجمع بين ثبات العقل وعنفوان القلب وجمال التعبير ، فجاءت كلمته الخالدة التي ستبقى ما بقيت أرض اتلكنانة في قلب الأرض العربية :

● «هذه مصر الحاضرة تقوم على ثلاثة عشر قرناً من التاريخ العربي نسخت ما قبلها مثلما تنسخ الشمس الضاحية سوابغ الظلال . أزهقوا إن استطعتم هذه الروح ، وامحوا ولو بالفرض هذا الماضي ، ثم انظروا ماذا يبقى في يد الزمان من مصر ، وهل يبقى إلاَّ أشلاء من بقايا السوط وأشباح طائفة ترتل كتاب الأموات ، وجباه ضارعة تسجد للصخور ، وفنون خرافية شغلها الموت حتى أغفلت الدنيا وأنكرت الحياة ، لا تستطيع مصر الإسلامية إلاَّ أن تكون فصلاً من كتاب المجد العربي ، لأنها لا تجد مدداً لحيويتها ، ولا سنداً لقوتها ، ولا أساساً لثقافتها إلاَّ في رسالة العرب . انشروا ما ضمت القبور من رفات الفراعين ، واستقطروا من الصخور الصلاب أخبار الهالكين . . ثم تحدثوا وأطيلوا الحديث عن ضخامة الأهرام وعظمة النيل وجمال الوادي وحال الشعب ، ولكن اذكروا دائماً أن الروح التي تنفخونها في مومياء فرعون هي روح عمرو ، وأن اللسان الذي تنشرون به مجد مصر هو لسان مضر ، وأن القيثار الذي توقّعون عليه ألحان النيل هو قيثار امرئ القيس ، وأن آثار العرب المعنوية التي لا تزال تعمر الصدور وتغذّي العالم هي أدعى إلى الفخر وأبقى على الدهر وأجدى على الناس من صفائح الذهب وجنادل الحجارة» .

هذا الحسم في الانتماء وفي تقرير الهوية أعلنه الزيات بهذا الصوت الذي لا شبهة فيه قبل ربع قرن من أعلان دستور ١٩٥٦ الذي نص في إحدى مواده الأساسية على أن مصر جزء لا يتجزأ من الأمة العربية .

وإذا كان الزيات قد شاركه آخرون في درجة من هذا الوعي القومي العربي ، فإنه تميَّز عنهم بإضافة وعي آخر ، جديد بمعيار المرحلة ، إلى الوعي القومي ، ونعني به «الوعي الاجتماعي» أي التنبيه إلى ضرورة تحقيق العدالة الاجتماعية والاهتمام بالحياة المعيشية للغالبية العظمى من المواطنين ووقف ترف القلة الزائد والقائم على جهد الآخرين وعرقهم .

والزيّات يطرح المسألة الاجتماعية بمنتهى الوضوح والنضج الفكري ــ في الثلاثينات أيضاً ــ وكأنّهُ ينطق باسم دعاة التوحيد القومي والإصلاح الاجتماعي في

الخمسينات والستينات بمصر وغيرها من البلاد العربية .

ولقد أحصيت للزيات ٩٣ مقالة كتبها في الرسالة بين يناير ١٩٣٩ ومارس ١٩٤٤ ، فوجدت حوالي ثلاثين مقالة من بينها ـ أي ثلث عدد مقالاته في خمس سنوات ـ تتناول المشكلة الاجتماعية ، وبالذات مشكلة الفقر والغنى وطرق مكافحة الفاقة .

في ١٦ يناير ١٩٣٩ كتب الزيات يقول : «يا صاحب السعادة لِمَ ترضى أن أكون صاحب الشقاء؟ . أنا وأنت نبتتان من أيكة آمد نمتا في ثرى النيل ولكن مغرسك لحسن حظك كان أقرب إلى الماء ومغرسي لسوء حظي كان أقرب إلى الصحراء ، فشبعت أنت وارتويت ، على قدر ما هزلت أناوذويت» .

في ٦ فبراير ١٩٣٩ ينبِّه الزيات إلى خطورة المشكل الاجتماعي قائلاً : «هيهات أن يكون في الأرض إيمان ما دام في الأرض فقر» .

في ١٣ فبراير ١٩٣٩ يعالج الزيات مشكلة الفلاحين المصريين الذين يشكلون السواد الأعظم من الأمة : «من لنا بمن يفتح قلوب المالكين لأولئك الفلاحين الذي اصطلحت عليهم محن الدنيا وبلايا العيش وجهلتهم الحكومةفلا يعرفهم إلاَّ جباة الضرائب وحراس السجن ، أما المعارف والأوقاف والأشغال فشأنها شأن المترفين والمثقفين لا تعرف غير المدينة ولا تعامل غير التمدن» .

في ٢٤ ابريل ١٩٣٩ ينبِّه الزيات ولاة الأمر في مصر في ذلك العهد إلى خطورة المشكلة بالنسبة للنظام الاجتماعي كلّه قائلاً : «كل ثورة في تاريخ الأمم ، وكل جريمة في حياة الأفراد إنما تمت بسبب قريب أو بعيد إلى الجوع» .

***

بالإضافة إلى «التصور القومي» و«التصور الاجتماعي» هل كان لدى الزيَّات تصوُّر عملي لتحقيق الغايتين القومية والاجتماعية ، ونقلهما إلى حيز التطبيق ؟ .

هنا أيضاً يفاجئنا الزيَّات بطرافة فكره وإرهاصه بمولد «الرجل التاريخي» ، فهو يرى أن هذا المشروع القومي الاجتماعي الكبير يحتاج إلى «مصلح قومي» وإلى «رجل منتظر» يخرج من بين صفوف الأمة ويفرض قيادته التاريخية على مجرى الأحداث ليحقق بالسلطة وبالفكر ما تطمح نفوس الأمة إليه من خلاص ومن إصلاح .

يقول بتاريخ ٢٩ ابريل ١٩٤١ :

والمتوقع الذي لا حيلة فيه أن نظل كما نحن لُعبة تُلعب أو نهبة تُنهب حتى

يبعث اللّه فينا الرجل الذي ننتظر . . . وهو بين أصحاب السلطات يكون أسرع نجاحاً وأوسع صلاحاً منه بين أصحاب الفكر ، ولهذا الرجل الذي تنتظره الأمة العربية آيات تمهد له وتدل عليه : فمن الآيات المهيئة لظهوره انحلال الأخلاق فلا تتماسك في قول أو فعل . . واستبهام المذاهب ، وانقطاع الأمة عن ركب الحياة ، ومن آياته المنبئة بوجوده أن يكون لغيره لا لنفسه ، ولأمته قبل أسرته ولإنسانيته بعد وطنه ، لا ينضج رأياً إلاّ أمضاه ، ولا يروم أمداً إلاّ أدركه . . ولقد ظهر أمثاله في بعض الأمم وهي على شفا الهاوية فأعادوها إلى الحياة وردوها إلى الجادة ، ولا تزال الأمة العربية تحدق النظر في الأفق الغائم ترجو أن تنشق الحجب عن نوره . . رباه «إنا نسألك الراعي الذي يطرد الذئب والنصّام الذي يجمع الحب ، والدليل الذي يحمل المصباح ، والقائد الذي يرفع العلم والأستاذ الذي يعلمنا أن نصنع الإبرة والمدفع ، ونشق المنجم والحقل ، ونوفق بين الدين والدنيا ونوحّد بين المنفعة الخاصة والمنفعة العامة» .

ونلاحظ أن الزيات يدعو إلى ظهور مصلح قومي وقائد قومي للأمة العربية كلها يتجاوز الحدود الإقليمية ويمثل الوحدة القومية الشاملة ، دون ارتباط بهذا القطر أو ذاك ، وذلك قبل ظهور أي تجمع عربي مشترك كالجامعة العربية ونحوها .

وهو بهذا يبدو منسجماً مع دعوته القومية وإيمانه بالوحدة العربية .

***

وهكذا كان الزيّات رائداً في طرحه لهذه المسائل الكبرى الثلاث في الفكر العربي وفي جمعه بينها بشكل منسجم وبدرجة عالية من الوعي :

- المسألة القومية .
- المسألة الاجتماعية .
- المسألة القيادية (كما تمثلت في عبد الناصر بعدئذ) .

ولا أعتقد أن فكرالزيات قد درس على ضوء معالجته لهذه المسائل وجمعه بينها في تصوُّر فكري متكامل كان بمثابة التمهيد لحركة التوحيد العربي والإصلاح الاجتماعي في التاريخ العربي المعاصر بشكل دقيق الملمح مستشف لمجرى التطورات .

وهذا جانب واحد فقط من جوانب إبداع الزيّات ، فقد كان بالإضافة إلى ذلك صاحب أسلوب شفاف أقرب إلى الشعر ، وصاحب معالجات نقدية وقصصية ، وصاحب دراسات في تاريخ الأدب العربي والأجنبي ، وفي شؤون التربية وطرق تجديد اللغة العربية .

وضمن التوجه الجديد لإعادة كتابة تاريخنا العربي وإبراز أعلامه ورجالاته ، فإنّ الزيات يستحق أن يكون من أوائل الرجال الذين من حقهم علينا واجب التقدير والدرس والتقييم المنصب في عشرات الأبحاث والمقالات .

وفي رأينا أن الزيات لو لم يكتب غير تلك الكلمة الخالدة في عروبة مصر ، فإنّ من حقه على العرب ، كل العرب ، أن يقيموا له تمثالاً في كل مدينة عربية يذكرهم ، رغم توالي المحن وتغير الزمن ، بمن كان لهم من رجال قالوا كلمة الحق والضمير القومي ، دون تلون(*) . .

(*) نشر البحث في الأصل ، بمجلة «الدوحة» ــ مارس ١٩٨٢ .

ملحق : نص الزيات بشأن عروبة مصر

وقد كتب أحمد حسن الزيّات هذه الكلمة/ الوثيقة/ الشهادة عام ١٩٣٣ قبل ثلثي القرن . وتبدو وكأنها مكتوبة اليوم من أجل الغد ، رداً على كل من يثير الجدل والضباب حول عروبة مصر . ونلحقها بهذه العودة إلى الزيات لتقرأها أجيالنا العربية الجديدة في كل مكان :

١ - فرعونيون.. وعرب

ـ أحمد حسن الزيات ـ

عفا اللّه عن كتّابنا الصحفيين ! ما أقدرهم على أن يثيروا عاصفة من غير ريح ، ويعبثوا حرباً من غير جند !

حلا لبعضهم ذات يوم أن يكون بيزنطياً يجادل في الدجاجة والبيضة أيتهما أصل الأخرى ! فقال على هذا القياس : أفرعونيون نحن أم عرب ؟ أنقيمها على الفرعونية أم نقيمها على العربية ؟ . . نعم قالوا ذلك وجادلوا فيه جدال من أعطي أزمة النفوس وأعنة الأهواء يقول لها كوني فرعونية فتكون ، أو كوني عربية فتكون . ثم اشتهر بالرأي الفرعوني اثنان أو ثلاثة من رجال الجدل وساسة الكلام فبسطوه في المقالات . . حتى خال بنو الأعمام في العراق والشام أن الأمر جد ، وأن الفكرة عقيدة ، وأن ثلاثة من الكتّاب أمة ، وأن مصر رأس البلاد العربية قد جعلت المآذن مسلات ، والمساجد معابد ، والكنائس هياكل ، والعلماء كهنة !

مهلاً بني قومنا لا تعتدوا بشهوة الجدل على الحق ! ورويداً بني عمنا لا تسيئوا بقسوة الظن إلى القرابة ! إن الأصول والأنساب عرضة للزمن والطبيعة ؛ تواشج بينها القرون وتفعل فيها الأجواء حتى يصبح تحليلها وتمييزها وراء العلم وفوق الطاقة . فإذا قلنا فلان عربي أو فرنسي أو تركي فإنّما نعني بهذه النسبة انطباعه بالخصائص الثقافية والاجتماعية لهذا الشعب ، كاللغة والأدب والأخلاق والهوى والدين فمهيار عربي وأصله فارسي ، وروسو فرنسي وأصله سويسري ، والأمير فلان تركيّ وأصله مصري ، لأن كلاً من هؤلاء الثلاثة أصبح جزءاً من شعبه ، ينطق بلسانه ويفكر بعقله ويشعر بقلبه .

فبأي شيء من هذا يتمارى إخواننا الجدليون وهم لو كشفوا في أنفسهم عن

مصادر الفكر ومنابع الشعور ومواقع الإلهام لرأوا الروح العربية تشرق في قلوبهم ديناً ، وتسري في دمائهم أدباً ، وتجري على ألسنتهم لغة ، وتفيض في عواطفهم كرامة ! . . .

لا نريد أن نحاجهم بما قرره المحدثون والعلماء من أن المصرية الجاهلية تنزع بعرق إلى العربية الجاهلية ، فإن هذا الحجاج ينقطع فيه النفس ولا ينقطع به الجدل . . وكفى بالواقع المشهود دليلاً وحجة . هذه مصر الحاضرة تقوم على ثلاثة عشر قرناً وثلثاً من التاريخ العربي نسخت ما قبلها كما تنسخ الشمس الضاحية سوابغ الظلال . . . وذلك هو ماضي مصر الحي الذي يصيح في الدم ، ويثور في الأعصاب ، ويدفع بالحاضر إلى مستقبل ثابت الأس شامخ الذرى عزيز الدعائم .

أزهقوا إن استطعتم هذه الروح ، وامحوا ولو بالفرض هذا الماضي ، ثم انظروا ماذا يبقى في يد الزمان من مصر . هل يبقى غير أشلاء[1] من بقايا السوط وأنضاء[2] من ضحايا الجور ، وأشباح طائفة ترتل «كتاب الأموات» ، وجباه ضارعة تسجد للصخور وتعنو للعجماوات ، وقبور ذهبية الأحشاء ابتلعت الدور حتى زخمت بانتفاخها الأرض ، وفنون خرافية شغلها الموت حتى أغفلت الدنيا وأنكرت الحياة ؟ وهل ذلك إلاّ الماضي الأبعد الذي تريدون أن يكون قاعدة لمصر الحديثة تصور بألوانه وتشدو بألحانه وتحيا أخيراً بروحه ؟ ولكن أين تحسون بالله هذه الروح ؟ إن أرواح الشعوب لا تنتقل إلى الأعقاب إلاّ في نتاج العقول والقرائح . فهل كشفتم بجانب الهياكل الموحشة والقبور الصم مكتبة واحدة تحدثكم عن فلسفة كفلسفة اليونان ، وتشريع كتشريع الرومان ، وشعر كشعر العرب ؟ أم الحق أن مصر القديمة دفين فنيت روحه مع الآلهة ، وصحائف موت ذهب سرها مع الكهنة ، والخامد لا يبعث حياة ، والجامد لا يلد حركة ؟

لا تستطيع مصر الإسلامية إلاّ أن تكون فصلاً من كتاب المجد العربي ، لأنها لا تجد مدداً لحيويتها ولا سنداً لقوتها ولا أساساً لثقافتها إلاّ في رسالة العرب . أما أن يكون لأدبها طابعه ولفنّها لونه فذلك قانون الطبيعة ولا شأن لمينا ولا ليعرب فيه ؛ لأن الآداب والفنون ملاكها الخيال ، والخيال غذاؤه الحس ، والحس موضوعه البيئة ، والبيئة عمل من أعمال الطبيعة يختلف باختلافها في كل قطر . فإذا لم يوفق الفنان

---

(١) الأشلاء جمع شلو وهو العضو بعد البلى والتفرق .

(٢) الأنضاء جمع نضو وهو المهزول .

بين عمله وعمل الطبيعة ، ويؤلف بين روحه وروح البيئة . فاته اللون المحلي وهو شرط جوهري لصدق الأسلوب وسلامة الصورة . وقديماً كان لون الأدب في الحجاز غيره في نجد ، وفي العراق غيره في الشام ، وفي مصر غيره في الأندلس ، دون أن يسبق هذا التغاير دعوة ولا أن يلحق به أثراً !

انشروا ما ضمت القبور من رفات الفراعين ، واستقطروا من الصخور الصلاب أخبار الهالكين ، وغالبوا البلى على ما بقي في يديه من أكفان الماضي الرميم ، ثم تحدثوا وأطيلوا الحديث عن ضخامة الآثار وعظمة النيل وجمال الوادي وحال الشعب ، ولكن اذكروا دائماً أن الروح التي تنفخونها في مومياء فرعون هي روح عمرو ، وأن اللسان الذي تنشرون به مجد مصر هو لسان مضر ، وأن القيثار الذي توقعون عليه ألحان النيل هو قيثار امرئ القيس ، وأن آثار العرب المعنوية التي لا تزال تعمر الصدور وتملأ السطور من صفائح الذهب وجنادل الحجارة .

إنّما تتفاضل الأمم بما قدمت للخليقة من خير ، وتتفاوت الأعمال بما أجدت على الإنسان من نفع . أليس (الخزان) خيراً من الكرنك ، والأزهر أفضل من الأهرام ، ودار الكتب أنفس من دار الآثار !

وبعد فإنّ ثقافتنا الحديثة إنّما تقوم في روحها على الإسلام والمسيحية ، وفي أدبها على الآداب العربية والغربية ، وفي علمها على القرائح الأوروبية الخالصة . أما ثقافة (البردى) فليس يربطها بمصر العربية رباط ، ولا بالمسلمين ولا بالأقباط .(*)

(أول أكتوبر سنة ١٩٣٣)
عن مجلة الرسالة

(*) راجع كتاب المؤلف «انتحار المثقفين العرب وقضايا راهنة» ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ١٩٩٨ .

٢ـ عذابات طفل... أضحى «أباً» في وجدان أمة

اعتاد العرب تصور عبد الناصر «أباً» . . في الانتصارات كما في الهزائم . . وعلى الرغم من الطابع الثوري و«التقدمي» و«المستقبلي» للناصرية فإن قطاعات عربية عريضة ظلت محتفظة لعبد الناصر بصورته الأبوية تأثراً بتراثها «البطركي» التقليدي السائد في المجتمعات العربية ، إذا أردنا استعارة تعبير هشام شرابي في تحليله لبنية النظام «البطركي» العربي .

ويرى جورج طرابيشي أن هزيمة حزيران قبل أن تكون هزيمة للعرب وجيوشهم : «كانت في المقام الأول هزيمة لعبد الناصر ذلك الأب المعبود المؤمثل الذي أخذ على عاتقه ــ وقد فرش مظلة حمايته على أبنائه من المحيط إلى الخليج ــ أن يتحدى . . . تلك الجنية الشريرة (إسرائيل) التي كانت . . . مصدر إذلال تاريخي لهم منذ نكبة ١٩٤٨ . . . .» .

وغداة استقالته عشية هزيمة حزيران ١٩٦٧ شعرت الجماهير العربية بحالة يتم مفجعة . أما يتمها الحقيقي فقد بدأ منذ ٢٨ سبتمبر ١٩٧٠ عندما جاءها نعي ذلك «الأب المعبود» ــ (طرابيشي المثقفون العرب والتراث ، ص ٢٥) .

وفي ذلك اليوم المفجع انفجر سميح القاسم صائحاً :

«يتمتنا يا والدي . . .

يتمتنا يا بُوي . .»

***

ذلك هو عبد الناصر الأب في «الخيال» القومي . . ولكن نادراً ما تأمل هذا «الخيال» عبد الناصر طفلاً ، وربما ظل متوجساً من هذه الصورة الطفولية للقائد إجلالاً منه للمثال الأبوي المهيب . . .

غير أن الملامح النفسية لعبد الناصر سرعان ما تشي بملامح ذلك الأب الثائر بأعبائه الثقال . وكما لم يستمتع ناصر بحياته رجلاً في زحمة النضال المر ، لم يتح له القدر أن يستمتع بحياته طفلاً ، وكأنه ليس ثمة فسحة من وقت لأية متعة . فقبل الثامنة من العمر اكتشف جمال عبد الناصر بغريزة الطفل أنه لم يكن أمامه أي خيار إلا أن يكون متمرداً ثائراً .

وكانت أول سلطة يضطر إلى التمرد عليها ، هي سلطة الأب ، أبكر سلطة

اجتماعية يواجهها الطفل، أي طفل، في حياته.

يقول محمد حسنين هيكل في كتابه «عبد الناصر والعالم» الذي أصدره بعيْد وفاته بقليل: «كان متمرداً على الدوام. وكانت ثورته سمة تنبع على وجه التأكيد من رد فعله حيال الآراء والسنن التقليدية التي كان يحملها أبوه، الذي كان ـ ككاتب في مصلحة البريد ـ فرداً صغيراً في البيروقراطية المصرية».

غير أن عبد الناصر الطفل لم يكن شخصية ذات بعد واحد. أعني أن التمرد الذي يشير إليه هيكل ـ لم يطبع تكوينه النفسي كله بطابعه، كما يحدث لبعض الأطفال الذين يواجهون كل العائلة، وكل الأشياء بعنادهم المطلق، ولا شيء غيره.

فقد كان هناك حب وحنان وإعجاب بين الطفل عبد الناصر وبين أمه، مقابل افتقاد الود بينه وبين أبيه.

وهنا نجد أنفسنا ـ دون سابق تصور وتصميم ـ أمام ما يشبه التفسير الفرويدي لمثل هذه الظاهرة في كره الولد لأبيه، أو نفوره منه؛ مع ميله الشديد إلى أمه، فيما يعرف «بعقدة أوديب».

فالوضع الطبيعي في رأي فرويد أن يلتصق الابن الذكر بأبيه ويتخذه مثلاً أعلى يسعى إلى التماثل والتطابق معه في الشخصية؛ مع ميل معتدل إلى أمه كمصدر للحنان الأنثوي الذي يستمتع به عادة الطفل الذكر، لكن ليس على حساب إعجابه المثالي برجولة الأب.

ولكن هذا ما لم يتوفر لعبد الناصر في علاقته الوالدية. فمقابل التمرد والنفور الأكيد حيال الأب، «كان ـ كما يؤكد هيكل من معرفته الحميمة به ـ شغوفاً بأمه السكندرية ذات المزاج المختلف كلياً عن مزاج أبيه». وتعبير «المختلف كلياً» يمكن أن يمكننا من تصور مدى التنافر العاطفي الذي عانى منه الطفل عبد الناصر في تكوينه النفسي الداخلي وفي محيطه العائلي. خاصة فيما يتعلق بالحلقة الأهم في هذا المحيط، وهي العلاقة بين الأم والأب.

ليس هذا فحسب. بل إن الظروف، أو القهر الأبوي، أجبرته على فقدان حنان أمه والاضطرار لمفارقتها، والعيش بعيداً عنها، في تلك السنوات القليلة الثمينة قبل وفاتها المبكرة، الأمر الذي زاد الحنين القوي للأم قوة واضطراماً، بسبب الحرمان المبكر منه؛ وزاد بطبيعة الحال النفور من الأب والتمرد عليه باعتباره المسؤول عن هذا الفقد المزدوج لمصدر الحنان الأول والأكبر في هذا العالم.

عندما ينهار عالم الطفل . . .

وأن يعكف طفل قبل سن الثامنة على كتابة رسائل حب طويلة إلى أمه البعيدة عنه ، وألا يصله رد منها على أيّ من هذه الرسائل ، فذلك ليس بالمعاناة اليسيرة :ـ

«فعندما كان طفلاً يافعاً بعث به أهله إلى إحدى مدارس القاهرة حيث أقام في منزل عمه ، وأخذ يبعث برسائل طويلة يبث فيها حبه لأمه ، ولم يفهم لماذا لم تكن ترد عليه . وعندما عاد إلى الاسكندرية ، وجد أنها توفيت ، وأن والده تزوج من جديد . كان لم يزل في الثامنة عندما انهار عالمه وتقوض . ومنذ ذلك الحين أصبح ثائراً عنيداً » ـ (راجع : محمد حسنين هيكل ، عبد الناصر والعالم ، نشر دار النهار ، ص ٤٠ ـ ٤١) والمؤلف في كتابه هذا يعمد على معلومات أولية ورسائل شخصية وأحاديث خاصة مع عبد الناصر نفسه ، وعليه فإنه يمثل مصدراً مباشراً يمكن الاعتماد عليه في البحث .

هذا الفهم لتكوين عبد الناصر النفسي المبكر ، يساعدنا على إدراك الأسباب التي جعلت عبد الناصر فيما بعد عنيفاً في حبه ، وعنيفاً في كرهه . عنيفاً في حبه كما أحب أمه ، وعنيفاً في كرهه كما نفر من أبيه .

وعلى ضوء ذلك نستطيع أن نفهم كل ذلك الحب الذي أعطاه عبد الناصر لمصر والأمة العربية وقضية الحرية في العالم ، وأن نفهم أيضاً كل ذلك العنف ـ الذي يفتقر إلى العقلانية أحياناً ـ في معاملته لخصومه السياسيين في الداخل والخارج ، وفي ردود فعله المتحدية دائماً حيال القوى الكبرى المسيطرة على المنطقة والتي تحاول أن تمارس نوعاً من الوصاية والسلطة الأبوية الفوقية على الدول الصغيرة وقادتها . وكان عنصر التحدي أكثر ما يحرك طاقة ناصر ضد الأقوياء والخصوم . فعندما أحب ، كان يستقي من ذلك المخزون الهائل من الحب الذي لم يستطيع تفريغه حيال أمه ، وظل مكبوتاً إلى مراحل متأخرة . وعندما كره وتحدى فإنه لم يكن يعرف غير ذلك النفور الذي لا يساوم تجاه الأب .

ومن هنا لم يساوم عبد الناصر في مواقف كثيرة ، وكان جدياً في تمييزه بين الأشياء وفي حسمه للأمور بين اللونين الأسود والأبيض . وكانت المساحة التي تحتلها ألوان قوس قزح الأخرى هامشية وضئيلة في رؤيته للعالم ، لأن تكوينه المبكر لم يتح له إلا رؤية اللونين النقيضين الرئيسيين : الأبيض والأسود ، الأم والأب . وستضيف ، بطبيعة الحال ، تجاربه وثقافته ومعاناته في مرحلة النضج إلى مساحة الألوان الأخرى

في رؤيته للأمور ، لكن الطفولة لها قبضة حديدية على مسار الإنسان وتكوّنه ، بكل ما لها من ثقل تكويني .

ويمكن القول ، قبل هذا كله ، أن انخراط الفتى عبد الناصر في جو الحماسة السياسية والنشاط الوطني ، في سن مبكرة ، كان في حقيقته تحول الطفل العنيد الذي افتقد الحنان إلى فتى متمرد ثائر أذاب إحساسه بثكل الأم في وعيه بمصاب الأمة الجريحة المهيضة الجناح ، ووجّه تمرده على سلطة الأب إلى ثورته ضد السلطة الاجتماعية والسياسية العامة ، وسلطة المستعمر المحتل الواقف فوق كل السلطات .

بين الرقة السكندرية وصلابة الصعيد :

وبطبيعة الحال ، فإن علم النفس الفردي لا يستطيع تفسير حركة المجتمع والتاريخ ؛ وعبد الناصر ينتمي إلى هذه الحركة بلا ريب ، ولا بد من دراسته أيضاً على ضوء قوانينها ؛ ولكن بإمكان علم النفس أن يفسر جانباً من طريقة تصرف الأفراد التاريخيين ـ من حيث هم أفراد ـ ضمن دينامية تلك الحركة الاجتماعية التاريخية العامة .

ولعل ذلك يسعفنا في تفسير التوترات والتناقضات التي تنطوي عليها الشخصيات التاريخية في مسلكها الفردي وفي عملها القيادي العام . ولقد انطوت شخصية عبد الناصر بعد نضجها على لطافة ورقة وشفافية من ناحية ، وعلى صلابة وعناد وغلظة من ناحية أخرى ، بما يتجاوز مجرد الحب والكره ؛ وهذا شأن العبقريات القيادية . فهي تكوين مركب ذو تباين مزدوج : وهو تباين يتجذّر لديه أصلاً من رقة الأم السكندرية وصرامة الأب الصعيدي .

فعبد الناصر ، الخطيب الجماهيري المؤثر ـ مثلاً ـ كان يجمع بين لطافة المتحدث وظرفه وتشويقه وفكاهته الحلوة النافذة ، وبين عنف المحرض والمهاجم وضراوة كلماته النارية .

كما أن عبد الناصر ، المناضل السياسي ، كان متطرفاً في غاياته الثورية الجذرية ، لكنه ـ بعكس الثوريين الدمويين ـ كان يكره العنف الدموي والحرب الطبقية وكان يتصور أنه من الممكن ممارسة الصراع بين الطبقات بأسلوب سلمي . وهو تصور مثالي يصعب الجمع بين عنصريه النقيضين : عنصر التسليم بالصراع الطبقي ثم محاولة حله سلمياً دون عنف . وذلك ما لم يتحقق في التجربة الناصرية ذاتها رغم حرص

قائدها على ذلك . هذه التجربة التي غدت من أبرز شواهد «حالة اللاحسم» التاريخي في المنطقة العربية بين مختلف النقائض . (يراجع كتاب المؤلف : الفكر العربي وصراع الأضداد) .

وفي كتاب «فلسفة الثورة» يكشف عبد الناصر مدى المعاناة التي عاناه للتخلص من نزعة العنف الدموي مع الحفاظ على قوة اندفاعه الثوري بما يكشف لنا هذا التباين والتجاذب بين العنصرين الأساسيين المكونين لشخصيته .

وفي فكره النظري ، كان عبد الناصر يبدي أيضاً هذا التجاذب المتوازن الدقيق ، والمتوتر أحياناً ، بين العنصر التقدمي العصري في تفكيره وبين العنصر التراثي المتأصل في تكوينه المصري العربي الإسلامي . وقد انعكس ذلك في «الميثاق» الذي تحدث من ناحية عن التمسك بجوهر «رسالات السماء» والذي أكد من ناحية أخرى على الاقتناع بمفهوم «الاشتراكية العلمية» ذات القرنية الديالكتيكية المادية ، إن لم نقل الماركسية . وبقي السؤال مفتوحاً حول إمكانية الجمع بين العنصرين . . .

هذه التجاذبات والتباينات يجب البحث عن جذورها طبعاً في الخلفية الاجتماعية والدولية والحضارية لمصر والوطن العربي ، فهي قد جابهت وتجابه قادة آخرين وحركات أخرى في المنطقة .

ولكن فيما يتعلق بعبد الناصر ، كفرد ، وبهذه المنظومة من التباينات التي عددناها في مسلكه الفردي والجماعي ، وبتداخل أضواء هذه التباينات وظلالها في مرآته النفسية الداخلية ، فإن مرتكز التفسير الأولي والمبسط لهذه المنظومة من التباينات المركبة ؛ هو ذلك التباين بين طبيعة الأم والشعور نحوها ، وبين طبيعة الأب والشعور نحوه . وإذا نظرنا من زاوية المؤثرات البيئية الحضارية ، بما يتجاوز الفارق الفردي والاختلاف الشعوري الذاتي بينهما ، لرأينا أن تكوين عبد الناصر الوراثي ــ جسمياً ونفسياً وعقلياً وخلقياً ــ هو مزيج من ذلك المزاج السكندري البحري (المتوسطي) من جهة الأم ، والمزاج الصعيدي الريفي التقليدي المحافظ من جهة الأب .

وهذا المزيج بين المزاجين ، يذكرنا على صعيد أعم بذلك التجاذب الفكري والنفسي بين مصر المتوسطية المتطلعة عبر المتوسط إلى أوروبا والغرب ، ليس سياسياً بالضرورة وإنما حضارياً بالتأكيد ، وبين مصر الريفية المحافظة على جذورها الشرقية ، المتمسكة دون تساهل بقيمها الإسلامية العربية ، المتطلعة بل كل شيء إلى مكة المكرمة عبر سيناء ، لا إلى أوروبا عبر المتوسط !

وعظمة عبد الناصر وقدره ، أنه كان حاضراً هذا التجاذب الخصب بين التوجهين ، وشاهداً عليه ، بل ومتلقحاً به منذ لحظة تكونه الجنيني إلى ساعة ولادته إلى سنوات نشرته الحاسمة بين الأم السكندرية والأب الصعيدي ، وبين مصر المتوسطية ومصر الشرقية ، وبين التجديد والمحافظة ، وبين انبساط البحر وتجهم الريف ، وبين الثغر السكندري وقرية بني مر . . .!

***

وهذه الخصوصية التي اتصف بها تكوين عبد الناصر المبكر ـ فيما يختص بتعلقه بأمه وتمرده على أبيه ـ لا تندرج بطبيعتها ضمن الحالات غير السوية المتفرعة عما يعرف بعقدة أوديب ، وإن كانت تندرج ضمن الحالات الاستثنائية وغير الاعتيادية ؛ وتدخل ضمن سيكولوجية العبقرية والنبوغ .

فالخارجون عن الحالة السوية نوعان : من هم تحت المستوى العادي ، وهم المعاقون نفسياً بشكل أو بآخر ، ومن هم فوق المستوى العادي وهم النوابغ والعباقرة وهؤلاء يجب أن يكونوا غير اعتياديين بحسهم المرهف أو بحاستهم الفائقة أو بإرادتهم الفولاذية أو بعقلهم الجبار وهذا ما يجعلهم نوابغ وأبطالاً .

فخروجهم على المألوف ، بالنسبة للأسوياء العاديين ، وما ينجم عن هذا الخروج من معاناة نفسية صعبة هي أول ضريبة تفرضها الطبيعة على الخارجين عن سلطانها المألوف وحالاتها المعتادة .

والله سبحانه يختبر دائماً المتميزين من عباده ، باختبارات هائلة في أنفسهم ومصائرهم لتصفية معدنهم قبل أن يثقلهم بأعباء المسؤولية . وجميع القادة التاريخيين يتعرضون إلى شيء من ذلك .

وقبل أن يصبح عبد الناصر ، القائد التاريخي الذي نعرف ، بل قبل أن يشب عن الطوق ، كان منذ تلك السن الباكرة التي أشرنا إليها ، يعاني حساً مرهفاً ، بالغ الحساسية ، كحس الفنانين والشعراء والمتصوفة ؛ فقد كان يتملكه الخوف الشديد من العقاب الإلهي ـ على الرغم من تمرده العنيد . وهذا يعني أنه كان يوجه تمرده وثورته منذ نعومة أظفاره ضد ما كان يعتقد أنه خطأ وزيف ، وأنه يقف بالمقابل برهبة وإذعان حيال ما يؤمن بأنه الحق والخير .

العذاب النبيل :

وكان خوفه هذا من العقاب الإلهي يتخذ شكل الحساسية المعذّبة والشعور المضخم بالذنب : فقد أقدم هو ، ورفيق من رفاق طفولته ، على محاولة انتحار طفولية ساذجة وغريبة . وكان دافع محاولته رغبته في أن يموت قبل بلوغ سن الثواب والعقاب ، فيضمن بهذا دخول الجنة تلقائياً كسائر الأطفال الأبرياء الذين يموتون صغاراً ، ويتجنب التعرض لأهوال الجحيم ! ـ (راجع كتاب هيكل ، عبد الناصر والعالم ص ٤٢) .

هذه النفس المرهفة كيف تحملت في عمر الوعي الحاد والمعاناة الشمولية أثقال الحكم وتبعات المسؤولية واتخاذ القرارات الصعبة والخطيرة ، وحمل كل أوزار المحن والمآسي والهزائم العربية ؟!

وهذا لا يعني أن عبد الناصر كان مثالياً دائماً ومنزّهاً دائماً في عمله السياسي وإمساكه بالسلطة . «فلا أحد يستطيع أن يحكم ببراءة» كما يقول سارتر في إحدى مسرحياته السياسية ؛ ولكن من المؤكد أن ذلك الإحساس المرهف المعذّب بالفارق الحاد بين الحق والباطل ، والخطأ والصواب كان حاضراً معه في صميمه في كل قرار وفعل . وهي معاناة لا يقدرها حق قدرها إلا من عانى نوعاً منها في حياته . عام ١٩٦٦ ـ قبل الهزيمة بشهور ـ كان ثمة احتفال عسكري في القاهرة . وأمام عدد من رجال دولته وجيشه سُمع عبد الناصر يقول لهم منددا بفساد أكثرهم : «هل أتينا نحن لنحل محل الأسرة المالكة ؟ لو استمر حالنا هكذا ، سيدخل علينا آخرون ويقتلوننا ونحن نيام . . .» .

لم يكن سهلاً ذاك التوتر المضني بين مثالية القائد وانتهازية مراكز القوى .

من هنا كان ذلك الرحيل المأساوي المبكر لناصر على غير عادة الزعماء التاريخيين الذين يعمرون طويلاً .

والغريب إن مأساة افتقاد الحنان لم تقتصر على زمن طفولته ، فقد ظلت تطارده إلى ما بعد وفاته .

أجل . . . إن مأساة افتقاد الحنان ظلت تطارد عبد الناصر كالقدر الإغريقي . فكما افتقد عبد الناصر حنان الأم بعد مجيئه بقليل إلى هذه الدنيا ، افتقد حنان الأم مرة أخرى بعد رحيله عن هذه الدنيا . . .!

فلقد مرت أمه الكبرى ـ أمته العربية ـ بعد رحيله بظروف بالغة التعقيد جعلتها

منهوكة الحنان ، ومحجوبة الحنان عن أنجب الأبناء .

وإذا كان مفجعاً عقوق الأبناء ، فإن عقوق الأمهات أكثر فجيعة . . . غير أنه يستحيل على أية أم أصيلة صادقة أن تجمع بين الأمومة والعقوق ، لأنهما ، كالنار والماء ، ضدان لا يجتمعان .

والأمة العربية في طبيعتها الصادقة ، غير المزورة وغير المشوهة ، هي أحن الأمم وأحن الأمهات على أبنائها ، وأكثر الأمم نبلاً في الأمومة . ألم تكن منها ، ذات يوم أسماء بنت أبي بكر ، الأم التي تسامت على فجيعتها القاضية ، لتقف مرفوعة الرأس أمام جثمان ابنها الفارس .

حقاً . . أما آن لهذا الفارس أن يترجل ؟!

من عبدالله بن الزبير . . إلى . . جمال عبد الناصر يبقى السؤال طير فجيعة هائم على لسان التاريخ العربي يبحث عن مرفأ الإنصاف .

لكن قبل أن يترجل الفارس لا بد من عودة الأم ، لا بد من انبعاث «أسماء» من جديد لتوقظ السؤال في صحوة النهار العائد . . .

ومن أجل هذا يجب ألا يبقى السؤال غائماً في زحمة العواطف والمشاعر .

الصحوة المطلوبة يجب أن توقظ كل سؤال مشروع بمعيار العلم والبحث والدراسة المقارنة :ـ

- لماذا تعثرت المحاولة التاريخية في التجربة الملكية البرلمانية الدستورية رغم ايجابياتها؟
- ثم لماذا تعثرت ، بالمثل ، المحاولة التاريخية في الثورة الجمهورية مع ما رافقها من انجازات؟

علينا ألا نخشى مثل هذه الاسئلة ، لكونها تمس ذاتنا الجمعية !

من أجل تقويم هذه الذات الجمعية واصلاحها والارتقاء بها ، هذه الاسئلة هي المطلوبة في صحوة النهار العائد . . . قبل أي شيء آخر !

٣ـ الزهرة القرمزية
التي أحبها عبد الناصر

من «الزهرة القرمزية» التي أحبها جمال عبد الناصر في شبابه الباكر . . قبل أن يأخذ حبه للقضية القومية بكل مجامع قلبه ؟

إنها ليست امرأة . . . وليست زهرة . . وليست حلماً شاعرياً .

إنها شيء مختلف تماماً . . .

يحدثنا الأستاذ محمد حسنين هيكل بأن «الزهرة القرمزية» هي بمثابة «الاسم الحركي» لبطل مقاومة وطنية في رواية سياسية ، تحمل نفس الاسم ، قرأها عبد الناصر في صباه أومطلع شبابه المبكر ، وتأثر بها كثيراً حيث فتنته بقوة شخصية بطلها : «الذي كان زعيماً للمقاومة دون أن يظهر إلى العلن» ـ (راجع : كتاب هيكل ، عبد الناصر والعالم) .

ولا يذكر الأستاذ هيكل اسم مؤلف هذه الرواية أو أية معلومات أخرى عنها ، فنبحث في عدة موسوعات أجنبية ، إلى أن نكتشف في «قاموس وبستر الدولي» أن الرواية من تأليف أديبة وقصاصة بريطانية غير مشهورة كثيراً ، خارج دائرة المهتمين بتاريخ الرواية الإنجليزية ، وهي البارونة ايموسكا أورزي Emmuska Orezy (توفيت عام ١٩٤٧) . وقد أصدرت هذه الرواية عام ١٩٠٥ بعنوان The Scarlet Pimpernel ، أي الزهرة القرمزية . وهذه الزهرة هي الشعار أو الرمز الذي اتخذه ذلك الزعيم الخفي في قيادته السرية لحركة المقاومة . ويبدو أن الرواية كانت مترجمة للعربية ، على الأرجح ، ولكنا لم نستطيع الوصول إلى معرفة المترجم وزمن الترجمة ولا بد أن الفتى عبد الناصر قد قرأ الترجمة العربية للرواية عندما كان طالباً يافعاً بالمدرسة الثانوية قبل أن يتقن القراءة بالإنجليزيةفي كلية الأركان .

والذي يؤكد قراءته لها في مرحلة مبكرة أيضاً من دراسته الثانوية أنها كانت مصدر إلهامه للبدء بتأليف روايته الوحيدة والناقصة ، التي لم يكملها ؛ وكانت بعنوان في «سبيل الحرية» . وقد باشر كتابة هذه الرواية الوطنية الرومانسية قبل أن يكمل الثانوية ، فيكون قد قرأ «الزهرة القرمزية» قبل هذا التاريخ . وتكون قصته غير المكتملة ، والمفتوحة على غده المنتظر الحافل ، هي الترجمة الذاتية لتأثره برواية «الزهرة القرمزية» في غمرة تفاعلاته الشبابية بالأحداث الوطنية .

ويؤكد الأستاذ هيكل هذا التأثير المباشر حيث يقول أنه قد « «كتب قصته عن المقاومة الشعبية التي جابهت أول غزو بريطاني لمصر في مدينة رشيد ١٨٠٧» . وكان بطلها شخصية مصرية تشبه «الزهرة القرمزية» ـ (راجع كتاب هيكل : عبد الناصر والعالم ، نشر دار النهار ؛ وكذلك كتابه عنه بالانجليزية (Nasser: The Cairo Documents .

وذلك البطل في مرحلته التأسيسية هو المناضل الخفي الذي يتحرك حسب خططه السرية المستلهمة بصورة غامضة ، شبه صوفية من وحي الضمير الوطني العام . وذلك ما كانه وسيكونه عبد الناصر بالفعل منذ تنظيمه لخلايا «الضباط الأحرار» ، وقيادته السرية لها حتى نجاحه في تحقيق الثورة عام ١٩٥٢ .

بل إن صورة الزعيم الخفي ظلت تؤطر عبد الناصر بإطارها حتى بعد قيام الثورة وظهوره على مسرح الأحداث . «وفي وسع المرء ـ كما يقول هيكل ـ أن يتبيّن أثر بذلك في إجراءاته ومسلكه عندما خلع فاروق ، فقد ظل فترة وراء الكواليس وفي خلفية الأحداث ، وكان هو الزعيم الخفي الذي وضع اللواء محمد نجيب كواجهة شعبية» .

وهكذا فمن سنواته الباكرة في المرحلة الثانوية (منتصف الثلاثينات) إلى أزمة مارس ١٩٥٤ ـ أي خلال عشرين سنة تكوينية وتأسيسية في حياته ، ظل رمز «الزهرة القرمزية» هو الرمز الرئيسي في نفسية عبد الناصر ومسلكه العملي .

وهذا ما قصدناه ـ كواقع تاريخي وكرمز لهذا الواقع ـ عندما اخترنا عنوان هذه الدراسة الوجيزة في تكوين عبد الناصر الأدبي والنفسي ؛ ولم نختر العنوان لمجرد التشويق أو طلباً للغرابة .

ونعتقد إن قراءات عبد الناصر التكوينية الأخرى التي كان لها أبلغ الأثر في صياغة توجهاته الأساسية في تلك المرحلة الحاسمة من العمر التي يتجدد فيها كل شيء ، تخضع أيضاً لإيحاءات «الزهرة القرمزية» وتندرج في مناخها النفسي وما يوحيه من معان : وهي معان تتلخص في استيحاء روح المقاومة من ضمير الأمة وانصباب هذه الروح في بطل خفي يخرج من بين الجماهير وينظم الطليعة السرية لمسيرتها ، ويظل مستوحياً نبضها ببصيرته إلى أن يلتقي بها في وضح النهار ، غداة النصر ، قائداً تاريخياً لها على رؤوس الأشهاد .

وهذه النظرة البطولية الفردية ، والرمانسية الثورية ، ليست مستوحاة من الأدب

الروائي وحده، وإنما من الثورة الفرنسية والبرجوازية الرومانسية التي أخرجت «نابليون بونابرت» بطلاً خفياً فرداً من بين الجماهير ووضعته على مسرح الصدارة في التاريخ. وأغلب الأدب الروائي والتاريخي الذي قرأه عبد الناصر ـ ابتداء من رواية الزهرة القرمزية ـ هو أصداء مكثفة لتاريخ الثورة الفرنسية وتأكيدها على نزعة البطل ـ الفرد وصولاً إلى نابليون. وأرى أن هناك شبهاً قوياً بين «الظاهرة النابلونية البونابرتية» وبين «الظاهرة الناصرية» من عدة أوجه فكرية واجتماعية وسياسية وهذا ما سنتطرق إليه في مجال آخر، مكتفين في هذه الدراسة بالإشارة إلى ذلك العدد الكبير من الكتب الذي قرأه عبد الناصر عن نابليون والثورة الفرنسية.

ولكن هذه القراءة ستأتي في مرحلة أنضج بكلية الأركان. فلنعد إلى حيث تركناه مع «الزهرة القرمزية» وقصته التي ظلت ناقصة ـ كسيمفونية بيتهوفن ـ وكأن القدر شاء أن يقول أن رسالة عبد الناصر التاريخية ذاتها ستبقى «ناقصة» برحيله الباكر قبل أن ينجز أهدافه كاملة في التحرر والوحدة..

بعد «الزهرة القرمزية» تظهر في مكتبة الفتى عبد الناصر الصغيرة رواية توفيق الحكيم «عودة الروح»، التي كتبها بين عامي ١٩٢٦ ـ ١٩٢٧ ـ عام رحيل سعد زغلول ـ ونشرها عام ١٩٣٣، لتبرز في طليعة الروايات المصرية، الحديثة النشأة، بعد قصة «زينب» للدكتور محمد حسين هيكل.

ولعل توفيق الحكيم هو الكاتب الوحيد الذي قرأه عبد الناصر مرتين وفي مرحلتين مختلفتين من مراحل حياته: الأولى عندما كان لا يزال فتى يافعاً في الثانوية، والثانية عندما أصبح أستاذاً في الكلية الحربية (١٩٤٣) ينظر إلى الأشياء بعين التفكر والتروي والنضج.

ولعل هذا ما يسفر اهتمام عبد الناصر بتكريم توفيق الحكيم فيما بعد والإيحاء بوقف الحملات الأدبية ضده في أول سنوات عهد الثورة. (ولكن يبدو أن هذا الوفاء كان من جانب واحد فقط هو جانب عبد الناصر. إذ لم يحرص الحكيم، بعد رحيل قارئه المخلص، على مبادلته القدر ذاته من ذلك الوفاء...!).

ولكن لنعد إلى أصالة توفيق الحكيم في «عودة الروح»، ولنضرب صفحاً عن كبوته في «عودة الوعي».. فعودة الروح هي التي أسهمت في خلق البطولة والأبطال... أما «عودة الوعي» فهي من علامات زمن البؤس هذا...!

والفكرة الشعورية المحورية في رواية «عودة الروح» انبعاث الشخصية المصرية

انبعاثاً إيمانياً قدرياً نشورياً ، مصداقاً للأسطورة الفرعونية في البعث المتجدد . وهي الأسطورة التي يقول الحكيم أنها ترسخت في التراث المصري وانطوى عليهااللاوعي الجماعي للأمة .

ونجد رواية «عودة الروح» تتصدرها العبارة التالية من الكتاب الفرعوني المقدس نشيد الموتى« «عندما يصير الزمن إلى خلود ، سوف نراك من جديد ، لأنك صائر إلى هناك ، حيث الكل في واحد» .

وهي عبارة ترقى على كل إلى مستوى الحقائق الكلية في مجمل الأديان ، وتعبر عن نزعة التوحيد المصرية التي كانت إرهاصا تاريخياً بظهور الديانات التوحيدية الكبرى فيما بعد . . . ويقطع السياق الحدثي للرواية حوار هام مسهب بين مفتش إنجليزي ومنقب أثري فرنسي يعملان بمصر ، وينظران إليها من وجهتين متناقضتين ، وهو حوار تعمده توفيق الحكيم لتوضيح مغزى «عودة الروح» بالأسلوب المباشر ، وبطريقة المفارقة بين نظرة المفتش الإنجليزي الاستعماري الذي ينظر بعين أوروبا التكنولوجيا المادية إلى واقع التخلف في الريف المصري ، وبين رؤيا الأثري الفرنسي الذي يستشف الروح المصرية الكامنة ــ وراء مظهر التخلف ــ بعين الرومانسية الأوروبية المفتونة بسحر الشرق وصوفيته ، فيبصر الإبداع الحضاري لهذه الروح ، وقدرتها الدفينة القادرة على الانبعاث والتجدد (أو هكذا يقول الحكيم من واقع ميله للثقافة الفرنسية . . . ولن نقول فرانكو فونيه!) .

ومن المقاطع التي استهوت عبد الناصر في هذا الحوار ما أورده الحكيم على لسان المسيو فوكيه الأثري النفسي : ــ

* «إن هذا الشعب الذي تحسبه جاهلاً ليعلم أشياء كثيرة لكنه يعلمها بقلبه لا بعقله . . إن الحكمة العليا في دمه ولا يعلم ، والقوة في نفسه ولا يعلم . . . احترسوا من هذا الشعب فهو يخفي قوة نفسية هائلة . . . ها هم الفلاحون الأحفاد من جديد يذكرون في أعماقهم «أن الكل في واحد» . . . ما أعجبهم شعباً صناعياً غداً . هذا الشعب كله قد تحول في وقت ما إلى كتلة آدمية واحدة تستعذب الألم في سبيل واحد : خوفو ممثل المعبود ورمز الغاية» .

ويقرر الباحثون في تكوين عبد الناصر أنه توقف كثيراً أمام هذا المقطع ، وأنه قد اعتنق ما جاء على لسان مسيو فوكيه : «لا تستهن بهذا الشعب المسكين . إن القوة كامنة فيه ، ولا ينقصه إلا شيء واحد . . . المعبود ! . . نعم ينقصه ذلك الرجل منه ،

تتمثل فيه كل عواطفه وأمانيه ، ويكون له رمز الغاية . عند ذاك لاتعجب لهذا الشعب المتماسك المتجانس المستعذب والمستعد للتضحية إذا أتى بمعجزة أخرى غير الأهرام» ـ (عودة الروح ، الفصل الثاني ص ٦٣ ـ ٦٤) .

وهكذا يلتقي الحنين هنا إلى «ذلك الرجل رمز الغاية» الذي يخرج من صميم الشعب ليحقق المعجزة ، مع شغف عبد الناصر بصورة الزعيم الخفي الذي يخرج من بين الصفوف لبدء المقاومة ، ويصب التصوران في اتجاه واحد هو النزوع لظهور البطل الفرد المنقذ .

ونرى أن توفيق الحكيم ، من جانبه ، قد شارك منذ ذلك الوقت بأوائل الثلاثينات في ترسيخ هذه النزعة مع العقاد الذي كان يرى في العصامي العبقري المتميز كائناً ظلمته ديمقراطية العصر وحكم الأغلبية العددية ؛ ومع أحمد حسن الزيات الذي دعا في «الرسالة» بشكل متواتر إلى ظهور «الرجل المنتظر العظيم» . وهذه الدعوات تلتقي مع دعوة الشيخ محمد عبده في أوائل القرن لظهور «المستبد العادل» الذي «سيحقق لنا في سنوات ما عجزنا عن تحقيقه في قرون» . وقد تم إحياء هذه النزعة في ثلاثينات القرن بعد الفشل المبكر للمحاولات الديمقراطية البرلمانية بمصر في ذلك الوقت وتراجع فكر لطفي السيد ومدرسته ، التي اشتهرت بالدفاع عنها منذ بدايات القرن .

وإذا كان عبد الناصر قد استلهم من «عودة الروح» هذا المفهوم البطولي المستمد من التراث المصري القديم ، فإنه استلهم من سيرة النبي العربي الكريم محمد ﷺ نموذجاً أوضح وأدق للبطولة المثالية الفاعلة في التاريخ .

وليس من قبيل الصدفة أن الكتاب الذي مثّل محور الارتكاز في تبلور نظرته إلى النبي كان كتاباً مشبعاً بروح الثورة الرومانسية الأوروبية الحديثة وبتركيزها على دور البطل الفرد في صنع الحضارة . إنه كتاب «الأبطال» الأثر المتميز للكاتب الرومانسي الاسكتلندي توماس كارليل الذي راعه تفجر الثورة الفرنسية وجذبه عنفوانها فانكب على دراستها وقدم ما يمكن أن نعده فلسفة الرومانسية في التاريخ بإبرازه الدور الحاسم للأبطال من النخبة المبدعة الفاعلة في مختلف ساحات الإسهام الحضاري ، وهي النخبة التي أطلق عليها : ارستقراطية النبوغ .

ولقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية المرحوم محمد السباعي عام ١٩٣٠ أي في الوقت الذي بدأ فيه عبد الناصر قراءاته الموجهة هذه .

وقد كشف عبد الناصر ، فيما بعد ، النقاب في حديث مع المستعرب البريطاني دزموند ستيورت عن أنه : «رأى النبي من خلال كاتب أوروبي هو توماس كرليل الاسكتلندي الذي اختار في كتابه «الأبطال» النبي محمداً نموذجاً للبطل كنبي «ويضيف دزموند ستيورت الذي يستقي معلوماته من عبد الناصر ذاته مباشرة «وسر المسلمون أن يجدوا مؤرخ الثورة الفرنسية يعظم نبيهم ويجعله صانعاً للتاريخ . لقد أعجب كارليل بإخلاص النبي ، بينما أعجب عبد الناصر بصبره إذا استمر في أداء رسالته سنوات طويلة على الرغم من قلة أصحابه خلالها» ــ راجع : دزموند ستيورت ، تاريخ الشرق الأوسط الحديث ، ص ٣١٠ .

وليس مستغرباً أن يدرك عبد الناصر ما معنى «قلة الأصحاب» المخلصين في حياة القائد . فهذه كانت معاناته الكبرى هو بالذات ثم مأساة الناصرية كلها والتنكر لها والانقلاب عليها بُعيْد وفاته . . .

وتجدر الإشارة إلى أن تأثر عبد الناصر بكتاب «الأبطال» لكارليل ليس ظاهرة منعزلة في حياة مصر الثقافية في ذلك الوقت . فعباس محمود العقاد على سبيل المثال يكشف لنا في مقدمته لكتاب «عبقرية محمد» ــ أولى عبقرياته ــ إن عدداً كبيراً من أصدقائه قالوا له ذات يوم :ــ

«ما بالنا نقنع بتمجيد كارليل للنبي وهو كاتب غربي لا يفهمه كما نفهمه . . وما بالك أنت لا تضع لقراء العربية كتاباً عن محمد على النمط الحديث ؟ ــ فقلت لهم : أفعل . .» .

ويشير الباحث الفرنسي فوشيه في كتابه «عبد الناصر وفريقه» إن الشاب عبد الناصر قد قرأ في مطلع الأربعينات عبقريات العقاد واحدة تلو الأخرى ــ وكلها كما هو معروف تركز على دور البطل الفرد في التاريخ ــ كما أنه كان يحفظ عن ظهر قلب «عمرية» الشاعر حافظ إبراهيم التي تصور بطولة الخليفة عمر بن الخطاب . بعد هذا يصل بنا البحث إلى مدى تأثّر عبد الناصر بنابليون . وهو تأثر يجب أن يتأمله الدارسون بدقة لأن نابليون قائد من العصر الحديث برز في الجيش في فترة ثورية ليمثل قيادة فردية متميزة واستثنائية تعمل على تحويل الثورة إلى نظام في الداخل ، وتنشر رسالتها وقيمها بجهد دؤوب في الخارج . وهذه الصفات تنطبق حرفياً على عبد الناصر وهو ما يمثل في نظرنا منطلقاً لدراسة مقارنة شائقة بين الظاهرتين «البونابرتية» و«الناصرية» في سياقهما الفكري والاجتماعي السياسي .

وحسبنا هنا أن نقدم المادة الأولية من المعلومات والحقائق للقيام بمثل هذه الدراسة المقارنة .

تشير لائحة قرءات عبد الناصر في الكلية الحربية إلى أنه قرأ كتاباً واحداً عن كل من : الاسكندر ، بسمارك (موحد ألمانيا) ، غاريبالدي (موحد إيطاليا) ، وأتاتورك (القائد التحديثي لتركيا) .

أما نابليون وحده فقد قرأ عنه أربع كتب في تلك الفترة على وجه التحديد (١٩٣٧ ـ ١٩٣٨) ، هذا بالإضافة إلى مطالعاته الأثيرة في تاريخ الثورة الفرنسية بعامة ، وهو التاريخ الذي يمثل نابليون فصلاً هاماً من فصوله .

أما الكتب الأربعة التي قرأها عن نابليون ـ بالإنجليزية ـ فهي :ـ

١ ـ بونابرت حاكماً لمصر ، لشارلز روكس .

٢ ـ نابليون بقلم أميل لودفيغ .

٣ ـ نابليون وواترلو ـ جزءان ـ تأليف بيك .

٤ ـ مغامرة نابليون بمصر تأليف إلغود .

ويقرر الباحث المصري المعروف أنور عبد الملك إنه : «في تلك الفترة كان نابليون موضع الاهتمام الأساسي لجمال عبد الناصر» .

ومن «الزهرة الفرمزية» إلى «نابليون» نجد كيف استطاع الشاب عبد الناصر توجيه قراءاته وتركيزها بشكل ينسجم مع صلب اهتمامه ، واهتمام مرحلته التاريخية التي كانت تمر بها أمته .

وأكاد أجزم ـ وإن لم تسعفني المراجع التاريخية عن عبد الناصر ـ بأنه قد قرأ مقالة أحمد حسن الزيات التي نشرت كافتتاحية في مجلة «الرسالة» الواسعة الانتشار بتاريخ ٢٩ إبريل ١٩٤٠ بعنوان «الرجل المنتظر» .

فالزيات في هذه المقالة يلخص كل توجهات المرحلة نحو الرجل العظيم المنتظر الذي سيمثل الإنقاذ ، ويذهب إلى أنه يجب أن يكون للعالم العربي كله ، مصلحاً قومياً «يكون لغيره لا لنفسه ، ولأمته قبل أسرته ، ولإنسانيته بعد وطنيته . . وتموت «أنا» في لسانه وتحيا في ضميره ، ويتحد في ذهنه وجود ذاته بوجود شعبه . . . ويملك قياده لأنه مظهر إرادته» .

ويختم الزيات مقالته بهذا النداء الحار بحثاً عن الرجل المنتظر : «ولقد ظهر أمثاله في بعض الأمم وهي على شفا الهاوية فأعادوها إلى الحياة ، ولا تزال الأمة العربية

تحدق النظر في الأفق الغائم ترجو أن تنشق الحجب عن نوره ، فهل آن يا أرحم الراحمين أوان ظهوره ؟» .

وهذه النماذج المتواترة في أدب المرحلة عن البطل المنتظر كحل للأزمة القومية ، تثبت أن ظهور عبد الناصر لم يكن حدثاً اعتباطياً أو شاذاً ، ولم يكن مجرد مغامرة انقلابية لرجل طامع في السلطة ، كما يقول البعض ، وإنما كان استجابة لاحتياجات المرحلة وطبيعتها ، بل وارتفاعاً لمواجهة تحدياتها ومشاكلها التي لم تجد حلاً في ظل الأوضاع السابقة لظهوره .

وإذا كان للبطولة ، بالإضافة إلى منجزاتها ، جانبها الاستبدادي أو الدكتاتوري ، فلأنه لا يوجد حل مثالي في واقع البشر ، ولكل حال واقعي تاريخي سلبياته إلى جانب إيجابياته . والمهم هو انسجامه مع طبيعة المرحلة التي يواجهها ومدى صدقه في التعبير عن روحها . . . وهؤلاء الأدباء الكبار من توفيق الحكيم إلى عباس محمود العقاد ، إلى أحمد حسن الزيات ، وغيرهم كثيرون ، على اختلاف منازعهم ، هل كان وراءهم سوط عبد الناصر يدفعهم للدعوة والدعاية لظهور الرجل العظيم في الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن ؟ أم أن عبد الناصر وجيله هما نتاج هذه الدعوة الملحة واستجابة لها في ظل عجز الصيغة السابقة عن الوفاء بالاحتياجات الجوهرية ؟

يقول الدكتور عبد العظيم رمضان بعد دراسة تاريخية مفصلة في أزمة مارس ١٩٥٤ التي انتهت بترجيح كفة «المستبد العادل» على كفة الديمقراطية المريضة العاجزة التي كانت تختفي وراء مظاهرها فساد الحياة السياسية السابقة .

ومن هذا النص نستدل أن ظهور عبد الناصر لم يكن سبباً في القضاء على تلك الديمقراطية وإنما كان نتيجة لعجزها : «إن الليبرالية (الديمقراطية البرلمانية) قد ولدت في مصر مشوهة . فقد ولدت في ظل سيطرة الاحتلال البريطاني . . . لذلك فقد حملت على الدوام العيوب والمآخذ التي كانت تبرر مهاجمتها . . . وقد أفلح هذا الهجوم في خلق شعور معاد للأحزاب في قسم كبير من الرأي العام . . . وعندما قامت ثورة ٢٣ يوليو عززت هذا الشعور بإنجازاتها . . . وبذلك تولد رأي عام لا يستهان به يطالب بالمستبد العادل الذي لا تعرقل قراراته قيود الحياة الدستورية ، والمناورات الحزبية ، والمناقشات البرلمانية والمعارك الانتخابية وغيرها» ـ (عبد العظيم ، عبد الناصر وأزمة مارس ١٩٥٤ ص ٢٢١) .

أضف إلى ذلك أن التزام عبد الناصر بدور المناضل الخفي الصامت طوال عشرين سنة من حياته ، عبر مراحل وفترات مختلفة ومتنوعة ، دليل على أنه لم يكن يعشق الظهور لمجرد الظهور ، كما قيل ويقال عنه ، ولو كان محباً للظهور لوجد في الأحزاب العلنية مجالاً رحباً كما برز غيره من المتزعمين أواخر العهد الملكي ، ولسيطرت عليه هذه النزعة منذ شبابه الباكر .

أما مسألة الاستبداد والرغبة في فرض الرأي الفردي والاتجاه الذاتي لدى عبد الناصر ، فنجد من الشواهد ما يضعف ، على الأقل ، رأي القائلين بها .

فهذه شهادة خالد محي الدين ــ وهو من الذين عرفوا عبد الناصر عن كثب وعملوا معه ، مع استقلالهم عنه في الرأي ــ تؤكد أن عبد الناصر كان الوحيد في مجلس قيادة الثورة الذي يمثل «التيار الليبرلي» ــ بالإضافة إلى نزعته الوطنية الاجتماعية ــ والليبرالية تعني الاستعداد لسماع الرأي الآخر والتسامح مع المخالفين . ويوضح خالد محي الدين أنه يعني بهذه الصفة : «أنه ــ أي عبد الناصر ــ كانت له رغبة في التعايش مع الأفكار الأخرى ، لكن ممارسة السلطة شيء ، والصراع عليها شيء آخر» ــ انظر : د . عبد العظيم رمضان ، كتاب عبد الناصر وأزمة مارس ١٩٥٤ ، ص ٣٢١ .

ولا بد من الإشارة أن طبيعة السلطة في مجتمعات العالم الثالث بصفة عامة وطبيعة الشعوب ذاتها تضع أي قائد في موضع المتفرد ، مع غياب التقاليد الديمقراطية ، وتصبح المسألة هل هو قائد مصلح عادل بدرجة أو بأخرى ؟ مع عدم وجود أية ضمانات تحول دون اتخاذه قرارات خاطئة .

ويبقى أن ذلك يمثل مأزق الاعتماد على الحاكم الفرد الصالح ، إذا لم يطور من المؤسسات والتقاليد الدستورية ما يضمن الاستمرارية .

الفصل الثالث

عبد الناصر في اشتباك الأزمنة
صلاح الدين الآتي برؤى نابليون

الناصرية بين عنصريها النقيضين:

في تكوين الظاهرة «الناصريّة» تمّ التقابل بين عنصرين متباينين وأحياناً متناقضين:

١ ـ عنصر بطولي ـ رومانسي (إيماني) ذي محتوى تاريخي تراثي، قومي وديني، يؤكّد دور البطل الفرد في التاريخ وتقمّصه وإرادة القدر والأمّة لتحقيق معجزة الانبعاث ـ وذلك ما نعالجه في هذا الفصل (العاشر).

٢ ـ منظومة منتقاة من المؤثّرات العصريّة الواقعيّة ـ الماديّة تتراوح بين الذرائعيّة (البرغماتيّة) والعلمانيّة والماركسيّة، وتنتهي إلى الإقرار بدور العوامل الموضوعيّة في التاريخ والتسليم بالصراع الطبقي وحتميّة الثورة الاشتراكية وأوليّة العامل الاقتصادي في تقرير طبيعة النظام السياسي (الميثاق) ـ وذلك ما سنتناوله في الفصل التالي (الحادي عشر).

ونحن إذا نظرنا إلى العنصرين على ضوء مصطلح الفكر الأوروبيّ الحديث، وجدنا العنصر الأول يمثّل ظاهرة «شبه فاشيّة» تندرج ضمن المنحى «اليميني» المثالي مع التأكيد على طابعها الوطني والقومي غير العدواني. بينما يمثّل العنصر الثاني ظاهرة «يساريّة» وثورية ملقّحة بالتيّار الماديّ ـ الماركسي.

غير أن خصوصيّة الظاهرة الناصريّة جعلت من الممكن الالتقاء بين العنصرين في تكوينها وتطويرها. فلقد جاء الانبعاث البطولي القومي الرومانسي بمثابة «حركة تحرّر» من الاستعمار والنظم التقليديّة، و«حركة تحديث» وتصنيع شامل وسريع مّا أضفى عليه طابعاً «تقدّمياً» مغايراً لمحافظة النظم الفاشيّة. ثم تحوّل هذا التوجّه، مع النزوع لتحقيق العدالة الاجتماعية للجماهير الفقيرة المتخلّفة إلى حركة اشتراكيّة في يساريّة» مع بقاء السلطة الفرديّة ـ بإرثها البطولي المحافظ ـ في قيادة التحوّل الفوقي.

هذه الازدواجية الفكريّة والبنويّة بقيت في الناصريّة حتى النهاية: بين قوّة الانبعاث التراثي ونزعة التحديث العصري، بين النزعة القوميّة الموحّدة والحسّ الطبقي المفرّق، بين الاستبداد الداخلي والتحرّر الخارجي، بين الاتّجاه المثالي والاتجاه الواقعي، وبين المعسكر الغربي والمعسكر الشرقي. ولم تشهد الناصريّة من داخلها صراعاً صريحاً لتصفية أحد العنصرين لصالح الآخر، إلا بعد وفاة عبد الناصر عندما حسم جناح أنور السادت الموقف لصالح القوى الأكثر تقليدية ومحافظة وقد جاءت نزعة التنظير التوفيقي لتمثّل الغطاء الأيديولوجي الملائم لهذه الظاهرة المتمثّلة في

«ثورة بيضاء» قبلت بالجدليّة نظرياً لتحتويها ـ واقعياً ـ بتوفيقيّتها القائمة على هذا الفهم المزدوج : «سلميّة الصراع الطبقي» «الميثاق» .

وتحولت هذه النزعة التوفيقية في عهد السادات إلى شعار (دولة العلم والإيمان) بطابعه التعميمي الذي رفعه الفكر التوفيقي منذ بداياته ، وقبل تبلور معالم الصراع حول قضايا أكثر تحديداً سواءً في جانب (العلم) أو جانب (الإيمان) .

المحتوى البطولي ـ الرومانسي للظاهرة الناصرية

في مستهلّ كتاب «فلسفة الثورة»(*) (١٩٥٤) يحاول جمال عبد الناصر (١٩١٨ ـ ١٩٧٠) أن يتوصّل إلى تحديد ذلك التاريخ من حياته الذي اكتشف فيه ـ عن وعي ـ تحرّك بذور الثورة في نفسه . فيرى أنّ هذه البذور أبعد من أزمة نادي الضبّاط ١٩٥١ عندماوقع أوّل تحدّ بين الملك وتنظيم «الضبّاط الأحرار» ، وإنّها أبعد من مشاركته في حرب فلسطين عام ١٩٤٨ ، وإنّها أيضاً أبعد من عام ١٩٤٢ عندما أهان الإنجليز الشعور الوطني بفرض حكومة الوفد ، ثمّ يصل أخيراً إلى الفترة الواقعة في حدود عامي ١٩٣٥ ـ ١٩٣٦ ـ وهي فترة صباه وشبابه الباكر ـ فيقف ، بذاكرته الواعية ، عندها ولا يستذكر من تواريخ حياته تاريخاً أبكر منها تمتدّ إليها بذور الثورة في نفسه ، عدا إشارته إلى أنّ هذه البذور إرث جماعي انتقل إلى جيله من أجيال مصريّة سابقة(١) .

وهذا التحديد لزمن تفتّح وعي المعاناة التكوينيّة لدى عبد الناصر ، يتطابق إلى حدّ يكاد يكون تامّاً ، مع نقطة التحوّل في التاريخ المعاصر لمصر والمشرق ؛ حيث تبيّن لنا من سياق البحث(٢) ، أنّ الفترة الواقعة بين ١٩٣٢ ـ ١٩٣٦ كانت الفترة التحوّليّة الحبلى ببذور التيّارات الجديدة من دينيّة ـ فكريّة ، وسياسيّة ـ اجتماعيّة . ولعلّه ممّا

(*) لربما كانت كلمة فلسفة غير ملائمة تماماً عنواناً لهذا الكتاب . ولكن ذلك لا يقلّل من قيمته الوثائقية . فهو يمثّل ما يشبه السيرة الذاتية الصريحة للثورة في معاناتها لمشكلاتها وبحثها عن غاياتها ـ على لسان قائدها ، في لحظة فاصلة (١٩٥٤) بين عهد النضال الثوري وعهد تثبيت الحكم الثوري وترسيخ سلطته وشرعيته . ولعلّه من الأنسب تسمية الكتاب معاناة الثورة أو «المدخل إلى الثورة» .

(١) جمال عبد الناصر ، فلسفة الثورة : ص ١١ ـ ١٦ .

(٢) راجع التوطئة التاريخيّة .

يتّفق مع طبيعة الأشياء أن نجد وعي القائد التاريخي المقبل لهذه المرحلة يتطابق تفتّحه مع تنامي بذور التحوّلات التي ولّدت المرحلة وحدّدت لها طبيعة طلائعها ونوعيّة قياداتها .

فكيف تلوح بدايات ذلك الوعي لدى الفتى جمال عبد الناصر ؟ (كان في الثامنة عشرة من عمره عام ١٩٣٦) .

لقد بدأ تفتّح وعيه بنوع : «من الفوران الذي عشت فيه أيّام كنت طالباً أمشي مع المظاهرات الهاتفة بعودة دستور سنة ١٩٢٣ ـ وقد عاد الدستور بالفعل ـ في سنة ١٩٣٥ . وأيّام كنت أسعى مع وفود الطلبة إلى بيوت الزعماء نطلب منهم أن يتّحدوا من أجل مصر . وتألّفت الجبهة الوطنيّة سنة ١٩٣٦ بالفعل على أثر هذه الجهود»(٣) .

ومع هذه الحماسة للحرّيّة الدستوريّة والاستقلال الوطني كانت عاطفة شبه مبهمة تتبلور أيضاً : «وأنا أذكر فيما يتعلّق بنفسي أنّ طلائع الوعي العربي بدأت تتسلّل إلى تفكيري وأنا طالب بالمدرسة الثانوية أخرج مع زملائي في إضراب عام في الثاني من شهر ديسمبر كلّ سنة احتجاجاً على وعد بلفور . . . وحين كنت أسائل نفسي في ذلك الوقت لماذا أخرج في حماسة ، ولماذا أغضب لهذه الأرض التي لم أرها ؟ لم أكن أجد في نفسي سوى أصداء العاطفة»(٤) .

وكانت هذه الأفكار الوطنيّة والقوميّة العامّة تتفاعل في بوتقة نزعة الحماسة الفرديّة والجماعيّة الطاغية على روح الفترة : «في فترة من حياتي كانت الحماسة هي العمل الإيجابي في تقديري . ثمّ تغيّر مثلي الأعلى في العمل الإيجابي وأصبحت أرى أنّه لا يكفي أن تضجّ أعصابي وحدي بالحماسة ، وإنّما عليّ أن أنقل حماستي كي تضجّ بها أعصاب الآخرين(٥)» .

في الوقت الذي كان فيه هذا الوعي الفردي يتبلور على ذلك النحو في غمرة الحماسة من أجل التغيير ، كان الوعي الجماعي العام للفترة يشهد التحوّلات التالية : (وهو ما عرضنا له تفصيلاً في مقدّمة البحث ونوجزه هنا مدخلاً لدراسة نموّ الوعي التكويني لدى عبد الناصر) :ـ

---

(٣) فلسفة الثورة ، ص ١٦ .

(٤) المصدر ذاته : ٦٣ .

(٥) فلسفة الثورة : ص ٣٤ .

١ ـ الإحياء الديني والتاريخي ضدّ الموجة التغريبية منذ حوالي (١٩٣٢) .
٢ ـ بداية تبلور الوعي العربي القومي الحديث في الثقافة المصريّة[٦] ١٩٣٠ ـ ١٩٣٣) .
٣ ـ بداية التنبّه إلى أهميّة المسألة الاجتماعيّة في النضال الوطني (بعيد ١٩٣٦) .
٤ ـ انصباب الروافد الرومانسيّة الباكرة ـ من مهاجرة ومقيمة ـ في ظاهرة رومانسيّة مستوطنة جديدة ، عميقة التأثير ، واسعة الإطار ، متعدّدة الأوجه ثقافياً واجتماعياً طبعت هذه المرحلة بطابعها وخصائصها ، وغدت سمتها البارزة ، وكانت الدافع الحيوي وراء تحوّلاتها الأخرى ـ المشار إليها ـ من : ١ ـ إحياء تراثي إيماني و٢ ـ حنين تاريخي قومي ٣ ـ نزوع اجتماعي ثوري ، وهي تحوّلات رومانسيّة في صميمها ، تعكس مجتمعة شموليّة الظاهرة الرومانسيّة الجديدة المستوطنة (التي بدأ تناميها مطلع الثلاثينات) ؛ من حيث هي ظاهرة قوميّة واجتماعيّة عامّة لا تنحصر في نطاق الأدب وحده ولا تقتصر عليه .

والحقّ إنّ هذه الظاهرة الرومانسيّة الجديدة (المستوطنة) الشاملة تستحقّ بعض التوقّف لأنّه لم يتم جلاؤها في شموليّتها ونطاقها التاريخي ـ القومي ـ الاجتماعي المتسع ، وأكتفي بدرس جانبها الأدبي بمعزل عن تجليّاتها المهمّة الأخرى . (انظر إشاراتنا الموجزة إلى هذا الموضوع في مقدّمة البحث) .

---

(٦) شهدت الثقافة المصرية في هذه الفترة أول طرح لعروبة مصر ، بمعناها القومي الحديث ، وبما يباين المفهوم القديم للجامعة الإسلامية والرابطة الشرقية . وجاء تبلور هذا الوعي في غمرة الصراع ضدّ الفكرة الفرعونية . ولعلها المرة الأولى التي يتم فيها الإفصاح عن ضرورة تقديم عروبة مصر على وطنيّتها الفرعونية بهذا الشكل القاطع : (كما عبّر عن ذلك الزيّات ـ ١٩٣٣) : هذه مصر الحاضرة تقوم على ثلاثة عشر قرناً وثلثاً من التاريخ العربي ، نسخت ما قبلها كما تنسخ الشمس الضاحية سوابغ الظلال . أزهقوا إن استطعتم هذه الروح . . ثم انظروا ماذا يبقى في يد الزمان من مصر ، ، وهل يبقى إلا أشلاء من بقايا السوط . . . وأشباح طائفة ترتّل كتاب الأموات؟ . . لا تستطيع مصر الإسلاميّة إلاّ أن تكون فصلاً من كتاب المجد العربي ، لأنّها لا تجد مدداً لحيويّتها ، ولا سنداً لقوّتها ، ولا أساساً لثقافتها ، إلاّ في رسالة العرب ـ أحمد حسن الزيّات ، وحي الرسالة : الفصل الأول ، ص ٥١ ـ ٥٤ ؛ وانظر معالم الجدل الفكري بين دعاة الفرعونية ودعاة الانبعاث العربي في نماذج أصلية من نصوص أعلامه في : أنور الجندي ، المعارك الأدبية : ١٧ ـ ٥٨ .

إنّ ما يتوجّب إيضاحه بجلاء ـ في مجال دراسة الدافع الحيويّ والنبع الأصلي المغذّي للحركة القوميّة الاجتماعيّة أو الاشتراكية في الشرق العربي ـ وهو أنّ ثورة رومانسيّة مستوطنة شاملة قد سبقتها ومهدّت لها وطبعتها بطابعها ؛ ووسمت إحياءها القومي والديني والتاريخي ، وإحساسها الاجتماعي السياسي الثوري ، بنزعتها الإيمانيّة الشعورية ونظراتها المثالية المبهمة(٧) .

إنّ أبواب «الإسلاميّات» و«الاجتماعيّات» و«القوميات» التي استجدّت في فن الكتابة العربيّة منذ الثلاثينات ، واتّخذت شكل مختلف الأجناس الأدبيّة من مقالة وقصّة وسيرة وسرد تاريخي ، كانت التعبير الثقافي الأوسع عن تلك الحركة الرومانسية . وإذا كان الشعر قد مثّل التعبير المباشر والأشدّ وضوحاً عنها ، فإنه لم يكن التعبير الوحيد أو الأكثر أهميّة ودلالة ، بالضرورة .

ولربّما جاز لنا الإلماح بإيجاز إلى أمثلة مشهودة انتقل من خلالها التأثير الأدبي الرومانسي الخالص إلى فروع الثقافة الأخرى من تاريخ وفكر قومي وإصلاح ديني أو اجتماعي :

١ ـ محمّد حسين هيكل ينتقل من أجواء رواية «زينب» الرومانسيّة ، وسيرة «روسو» إلى أجواء «في منزل الوحي» وسيرة النبي محمّد ، والصدّيق ، والفاروق عمر ، فتسري رومانسيّته الخالصة في تجديده الديني وإحيائه التاريخي .

٢ ـ العقّاد : من الرومانسيّة النقديّة لمدرسة الديوان إلى تاريخ العبقريّات الإسلاميّة ومسائل الفكر الديني بالمقاربة والروح الرومانسيّة ـ المثالية ذاتها .

٣ ـ شعراء المهجر الجنوبي يتّجهون أصلاً إلى إحياء التاريخ القومي وإشاعة روح الإعزاز به .

٤ ـ أمين الريحاني يعود من المهجر الشمالي ، باهتماماته الفنيّة والإنسانيّة الخالصة ، ليشبع حنينه الرومانسي وتوقه إلى النبع الأصلي باكتشاف مثاليّات العروبة ومناقبها في موطنها الصحراوي البكر . فيكون الصلة الحيّة بين المهجريّة والعروبة الأصليّة في موطنها الأول :

تأمّل في ذلك «السرّ» الذي ربط بين أمين الريحاني وعبد العزيز آل سعود :

---

(٧) راجع بهذا الصدد : قسطنطين زريق ، نحن والتاريخ ، ص ٣٣ ـ ٣٤ في مدى تأثر النزعة القومية بهذه الرومانسية وانظر أيضاً : هاملتون جب ، «الاتجاهات الحديثة في الإسلام» ١٤٨ .

«سرت والسلطان عبد العزيز تتمشّى ويدي في يده ، حفاة على الرمل ـ الرمل البارد المنعش ، تحت النجوم القريبة البريق ، الدافئة الضياء . فأحسست إذ ذاك أنّ ما يقرّبني من هذا الرجل ، ويقرّبه منّي ، ليتجاوز القيافة والاشتراك ذوقاً ببعض العادات . هو هو السرّ الذي يقرّب منّا النجوم ويبرّد تحت أرجلنا رمال البادية[٨]» .

وتتمّة لهذا الرصد انظر البيانين الإيضاحيين على الصفحتين التاليتين :ـ

وعليه فمن المرجّح أنّ هذه الظاهرة الرومانسيّة القوميّة الثوريّة هي الحركة الأمّ التي تولّدت منها أهمّ التيارات الأدبية والفكريّة والسياسيّة الفاعلة في تاريخ الشرق العربي المعاصر ، على ما بينها من تباين ، في الميول المذهبيّة الحربيّة ، لا ينفي وحدة مصدرها .

ولعلّ «الظاهرة الناصريّة ــ قيماً وقيادة وجماهير ــ «كات أبرز تجسيد تاريخي ، في ما نحسب ، لتلك الحركة الأم : الرومانسيّة القوميّة الثوريّة .

فلقد نمت بذور الناصريّة في تربتها ، (نموّ بذور الثورة في نفس الفتى عبد الناصر منذ منتصف الثلاثينات ، وتغذّت منها شعوريّاً وفكريّاً ثمّ انطلقت لتجسّدها حركة فعليّة في الميدان السياسي الإجتماعي ، مثلما جسّدت الثورة الفرنسيّة قيم الحركة الرومانسيّة الأوروبيّة ومثلها ، ومثلما جاءت «الظاهرة البونابرتيّة» تعبيراً تاريخيّاً ملموساً عن روح الحركتين : الثوريّة الفرنسيّة ، والرومانسيّة الأوروبيّة الأمّ[٩] .

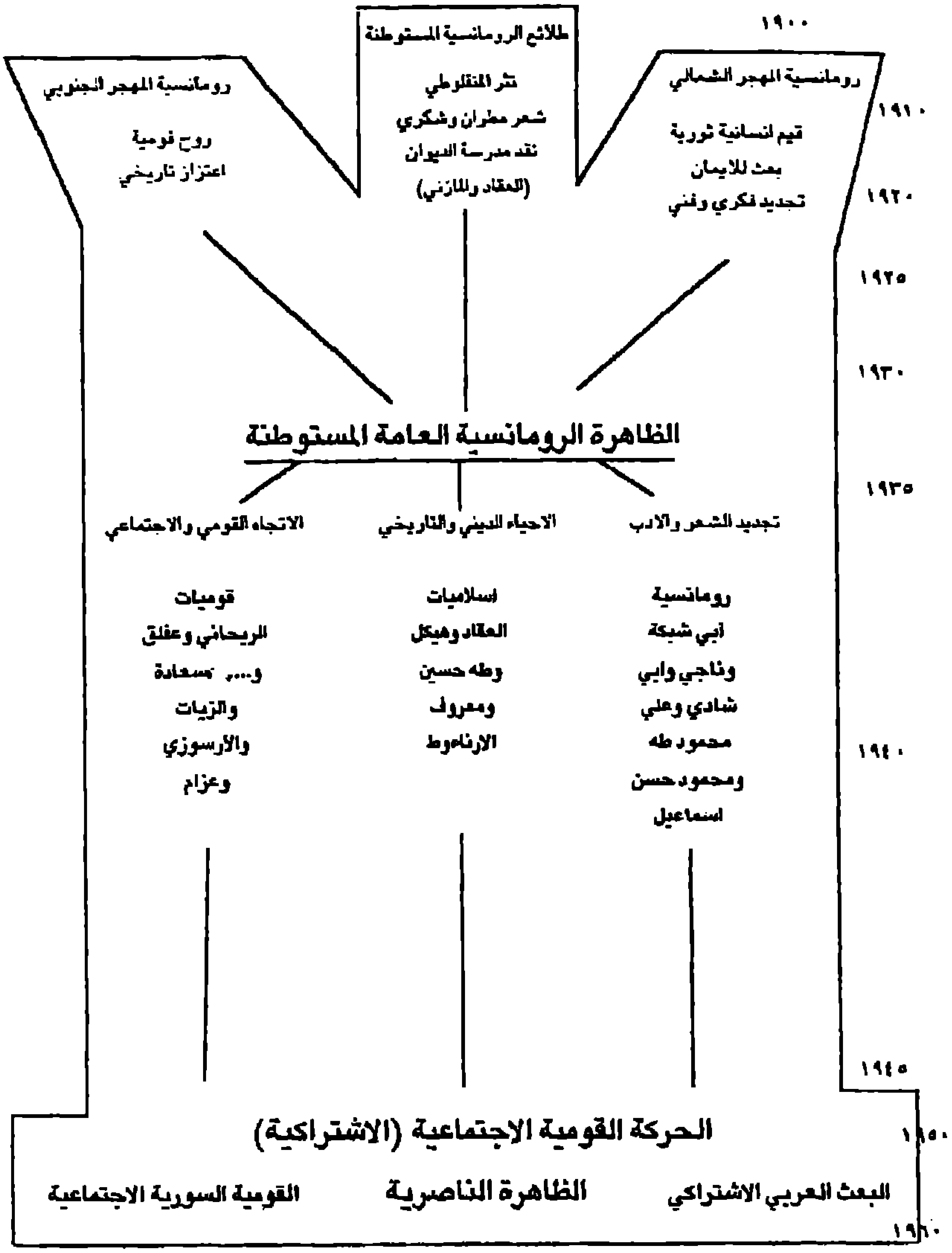
هذه المقاربة التفسيريّة للظاهرة الناصريّة ـ من الوجهة الرومانسيّة ــ قد تكون الأقرب إلى روحها ، والأكثر إنصافاً في تقويمها . ذلك أنّ الناصريّة تبدو على الصعيد الفلسفي الخالص شبه خالية من المضمون الفكريّ الصلب المتكامل ، وغير مترابطة منطقيّاً . والتحليل العقلي ، أو الماديّ الجدلي ، لها يمكن أن يؤدّي إلى إغفال المحتوى الرومانسي الخصب الذي انطوت عليه ولاقيم الشعوريّة الحيويّة التي مثّلت قوّة الدفع في مسارها ؛ وهي قيم رومانسيّة صميمة في جوهرها تتكشّف من خلال الرؤية الأدبية الشعوريّة أكثر ممّا تخضع للنظرة التحليليّة العقلانيّة ، المجرّدة .

هذا المحتوى الرومانسي للناصريّة نأمل أن نبرزه الآن على ضوء عناصر التكوين

---

(٨) أمين الريحاني ، ملوك ، العرب ، ج٢ ، ط٣ ، ص ٥٧ .

(٩) David Thompson, Europe Since Napoleon, pp. 23-77.



رسم يوضح انصباب الروافد الرومانسية ...... في الظاهرة الرومانسية المستوطنة وما شملته من احياء ثقافي عام تولدت منه الحركة القومية وفروعها المختلفة

إن الغاية من الجدول المقارن التالي إظهار التطابق الزمني التاريخي، والخاصية الرومانسية المشتركة بين: (١) ظهور الشعر الرومانسي الجديد (٢) تتابع كتابات الاحياء الديني والتاريخي (الاسلاميات) بصفتها الرومانسية الايمانية المثالية (٣) بروز أدب «الاجتماعيات» السياسية القومية الحديثة بروحها الرومانسية وما مثلته من طلائع حركات قومية احيائية رومانسية الطابع.

(اغلب هذه الكتب ورد او سيرد التعريف بها في هذا الكتاب)

تواريخ مشتركة	الرومانسية العربية الثورية الجديدة (المستوطنة)		
	في الأدب والشعر	في الاحياء الديني والتاريخي	في الانبعاث القومي والاجتماعي
١٩٢٩		سيّد قريش ٣ج / معروف الارناءوط	١٩٢٤/ ملوك العرب ٣ج/ للريحاني
١٩٣١	ديوان أشعة وظلال/ ابو شادي	تاريخ الاسلام العام/ رشيد رضا	(وموضوعه صلة الوصل بين الرومانسية
١٩٣٢	تأسيس جماعة ابولو ومجلتها		المهجرة ورومانسية العروبة في
١٩٣٣	رواية عودة الروح/ توفيق الحكيم	على هامش السيرة ٣ج/ طه حسين	صحرائها البكر)
١٩٣٤	سيرة جبران/ ميخائيل نعيمة	عمر بن عبد العزيز/ عبد الحميد العبادي	كتاب عبد الرحمن عزام في «البلاغ»
١٩٣٤	ديوان «من وراء الغمام»/ ابراهيم ناجي	حياة محمد عبده وأفكاره/ عثمان أمين	والزيات في «الرسالة» حول عروبة مصر
١٩٣٤	ديوان «الملاح التائه»/ علي محمود طه	الاسلام والحضارة العربية/ محمد كرد علي	
١٩٣٥	أغاني الكوخ/ محمود حسن اسماعيل	حياة محمد/ هيكل	
١٩٣٦	زاد المعاد/ ميخائيل نعيمة	مسرحية محمد/ توفيق الحكيم	«اليماني» من طراز كمالي لهتلر/ لأحمد
١٩٣٦		في منزل الوحي/ هيكل	حسين زعيم مصر الفتاة أول حزب
١٩٣٦		عمر بن الخطاب/ معروف الارناءوط	انتمى إليه عبد الناصر
١٩٣٧			القضايا الاجتماعية الكبرى/ عبد الرحمن
١٩٣٨	أغاني الفردوس/ ابو شبكة		الشهبندر
١٩٣٨	عصفور من الشرق/ الحكيم		نشوء الأمم/ انطون سعادة
١٩٣٨	هكذا أغني/ محمود حسن اسماعيل		١٩٣٧/ حقوق الانسان/ رئيف خوري
١٩٣٩	نداء المجهول/ محمود تيمور		رسائل الامام/ حسن البنا
١٩٤٠	ليالي الملاح التائه/ علي محمود طه	١٩٤١/ طارق بن زياد/ الارناءوط	لماذا تأخر المسلمون/ شكيب ارسلان
١٩٤١	أرواح شاردة/ علي محمود طه	الصديق أبو بكر/ هيكل	الوعي القومي/ قسطنطين زريق
١٩٤٢	عودة الراعي/ أبو شادي	الملحمة البتول/ الارناءوط	دستور العرب القومي/ عبد الله العلايلي
١٩٤٣	زهر وخمر/ علي محمود طه	عبقرية محمد/ العقاد	العبقرية العربية في لسانها/ زكي
١٩٤٤	ليالي القاهرة/ ابراهيم ناجي	عبقرية خالد/ العقاد	الارسوزي
١٩٤٤	قالت لي السمراء/ نزار قباني	كفاح طيبة/ نجيب محفوظ	الاسلام في رسالتيه/ انطون سعادة
١٩٤٥	قنديل أم هاشم/ يحيى حقي	عمر الفاروق/ هيكل	في ذكرى الرسول العربي/ عفلق
		محمد عبده/ مصطفى الكيلاني	القومية المصرية الاسلامية/ ابراهيم
١٩٤٦	العنقاء/ لويس عوض	شخصيات قلقة في الاسلام/ عبد الرحمن بدوي	جمعة
١٩٤٧	أزهار ذابلة/ السياب	هذه الأغلال/ عبد الله القصيمي	آراء في الوطن والقومية/ الحصري
١٩٤٨			الرسالة الخالدة/ عبد الرحمن عزام
١٩٤٩	شظايا ورماد/ نازك الملائكة	الوعد الحق/ طه حسين	المعذبون في الارض/ طه حسين
١٩٥٠	ملائكة وشياطين/ البياتي		

الشعوري والذهني للشخصية المحوريّة في هذه الظاهرة(*) .

رأينا كيف بدأ الفتى عبد الناصر يتنفّس أجواء هذه الظاهرة الرومانسيّة ـ شعوراً وفكراً ـ وهو في بداية سن الرشد ، وهي في بداية تبلورها وانطلاقها . وسنرى الآن كيف تنامى تفكيره وشعوره معها وهي في عنفوان انبثاقها إلى أن أصبح بطلها الثوري المجسّد لمثلها والمتوحدة شخصيّته بشخصيّتها .

يستدرك عبد الناصر في تتبّعه لبذور الثورة في نفسه ـ بأنّ موجة الفوران والعاطفة والحماسة سرعان ما شابها شعور بالحيرة والحزن والإحباط نظراً لأنّ عوامل الواقع التقليدي الفاسد كانت أقوى من نزعات النفوس الشابّة الحالمة :

«في تلك الأيّام قدت مظاهرات في مدرسة النهضة ، وصرخت من أعماقي بطلب الاستقلال التامّ ، وصرخ ورائي كثيرون ، ولكنّ صراخنا ضاع هباءً وبدّدته الرياح أصداء واهنة لا تحرّك الجبال ولا تحطّم الصخور . ثمّ أصبح العمل الإيجابي في رأيي أن يجتمع كل زعماء مصر ليتّحدوا على كلمة واحدة . . . ولكنّ اتّحادهم على كلمة واحدة كان فجيعة لإيماني ، فإنّ الكلمة الواحدة التي اجتمعوا عليها كانت معاهدة سنة ١٩٣٦(١٠)» .

إنّ سرعة الانتقال من الحماسة المتدفّقة إلى الكآبة المحبطة ، خاصيّة رومانسيّة أصيلة تنتج عن قسوة الواقع والتقاليد والنظم عن النفوس المرهفة الحسّاسة ذات التوق السريع إلى المثال المبهم البعيد : ولقد كانت تلك الفترة (١٩٣٠ ـ ١٩٣٥) فترة تخمّر رومانسي وكآبة رومانسيّة لدى الشباب المصري في معاناته للقمع السياسي والفكري

(*) في دراستنا لميشيل عفلق ، التفتنا بصفة خاصّة لنتاجه الفكري ، لأنّ هذا النتاج هو الذي أثر في تلامذته وحزبه ، أكثر مما أثرت شخصيّته (المنطوية) ذاتها . وفي دراستنا لعبد الناصر لا بدّ من التركيز على شخصه الحيّ ـ بالإضافة إلى آثاره الكتابيّة ـ لأن الظاهرة الناصريّة كان محورها الشخص والمثال البطولي الحيّ قبل أيّ عامل آخر . ومن ناحية أخرى جدير بالملاحظة أنّ عفلق استقى رومانسيته من المدرستين المهجرية والأوروبية ، أمّا عبد الناصر فقد ترعرع في ظلّ الرومانسية المستوطنة الجديدة (التي كان عفلق من المسهمين في تكوينها قومياً) . لهذا أرجأنا الحديث عن مظاهر هذه الرومانسية المستوطنة حتى هذا الفصل الخاص بالظاهرة الناصرية . (راجع كتاب المؤلف : الفكر العربي وصراع الأضداد)

(١٠) فلسفة الثورة : ص ٣٤ .

الصارم[(١١)] .

ونلمح في سطور رسالة كتبها عبد الناصر إلى صديق بتاريخ ٢ سبتمبر ١٩٣٥ ما يشفّ عن كآبته وعن إصابته هو أيضاً بشيء من داء العصر» ، داء الاكتئاب الرومانسي : «قال اللّه تعالى : وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوّة . . . فأين تلك القوّة التي نستعدّ بها لهم ؟ إنّ الموقف اليوم دقيق ، ومصر في موقف أدق . ونحن نكاد نودّع الحياة ونصافح الموت ، فإنّ بناء اليأس عظيم الأركان . فأين من يهدم هذا البناء؟[(١٢)] .

وهكذا على الرغم من تسلّط كآبة اليأس المتغلّب . فإنّ جذوة التمرّد تبقى تطلّ من وراء الكآبة تبحث عن القادرين على هدم البناء الكريه .

ولقد كان جمال عبد الناصر مهيّأ للتفاعل مع هذه النزعة الرومانسيّة الحادّة لدى شباب جيله ــ بكآبتها الظاهرة وتمرّدها الخفيّ المتحفّز ــ ليس فقط بسبب وعيه المبكّر بقسوة الواقع العام ، ولكن لبذور خاصّة في أساس تكوينه الشخصي تعود إلى عهد الطفولة ؛ وكان لها دور كبير في طبع شخصيّته منذ البداية بطابع التمردّ والتحدّي ضدّ أوّل مؤسسّة اجتماعيّة يواجهها الطفل وهي العائلة ، وضدّ أوّل سلطة يجابهها وهي سلطة الأب . هذا بالإضافة إلى فقدانه المبكّر لأعمق مصدر حنان وحبّ في

(١١) يصف الدكتور شوقي ضيف الظروف الخاصة بنموّ الرومانسية المصرية المستوطنة (التي تفتح في ظلّها وعي عبد الناصر) ــ فيقول : إن موجة حادّة من النزعة الرومانسية غلبت على شعرائنا حينئذ (١٩٣٠ ــ ١٩٣٥) ، ولم يكن مبعثها اطلاعهم فقط على نماذج الجيل الجديد وشعراء المهجر الأمريكي الشمالي وشعراء لبنان ، بل كان مبعثها الحقيقي أنّ مصر كانت تجتاز في تلك الفترة التي ظهرت فيها جماعة أبولو حلقة سوداء من حلقاتها التاريخية في العصر الحديث . وهي حلقة فقد فيها الشعراء حرّياتهم ، إذ تآمر الملك فؤاد ورئيس وزرائه صدقي والإنجليز على حكم الشعب المصري بالحديد والنار ، حكماً لا يراعى فيه عهد ولا ذمّة ، كمّمت فيه الأفواه ، ووضعت الأغلال على العقول والقلوب ، فكان طبيعياً أن ينطوي الشعراء على أنفسهم ، وأن يجترّوا الألم والحزن ويعكسوهما على ما حولهم من الطبيعة . فإذا هم رومانسيون في جمهورهم . وهي رومانسية تتّضح أصداؤها في أشعارهم وفي نفس عنوانات دواوينهم ، فلأبي شادي «الشعلة» و«فوق العباب» ، ولإبراهيم ناجي من «وراء الغمام» ولعلي محمود طه «الملاح التائه» ، ولحسن الصيرفي «الألحان الضائعة» ، ولمحمود أبي الوفا «الأنفاس المحترقة» ــ ضيف ، الأدب العربي المعاصر في مصر ، ص ٧٣ .

(١٢) فلسفة الثورة ، ص ١٦ .

طفولة الإنسان ، وهو حنوّ الأم ، بل ووجودها ذاته .

فقد كان عبد الناصر : «متمرّداً على الدوام ، وكانت ثورته سمة تنبع على وجه التأكيد من ردّ فعله حيال الآراء والسنن التقليديّة التي كان يحملها أبوه ، الذي كان ـ ككاتب في مصلحة البريد ـ فرداً صغيراً في البيرقواطيّة المصريّة» .

وكان شغوفاً بأمّه السكندرية ذات المزاج المختلف كليّاً عن مزاج أبيه»(*) .

«وعندما كان طفلاً يافعاً بعث به أهله إلى إحدى مدارس القاهرة حيث أقام في منزل عمّه ، وأخذ يبعث برسائل طويلة يبثّ أمّه حبّه ، ولم يستطع أن يفهم لماذا لم تكن تردّ عليه»(**) .

وعندما عاد إلى الإسكندريّة ، وجد أنّها توفّيت ، وأنّ والده تزوّج من جديد . كان لم يزل في الثامنة عندما انهار عالمه وتقوّض . ومنذ ذلك الحين أصبح ثائراً عنيداً»(١٣) .

ومنذ تلك السنّ الباكرة أيضاً كان خوفه من العقاب الإلهي ـ على الرغم من تمرّده ـ يتّخذ شكل الحساسيّة المرهفة والشعور المضخّم بالذنب والإثم ؛ فيقدم ، هو ورفيق له ، على محاولة انتحار طفوليّة ساذجة ، وذلك ليموت قبل بلوغ سنّ الثواب ، والعقاب فيضمن دخول الجنّة تلقائياً كسائر الأطفال الأبرياء ، ويتجنّب بهذا ، التعرّض لخاطر دخول الجحيم(١٤) .

(*) انطوت شخصية عبد الناصر بعد نضجها على لطافة ورقة وشفافية من ناحية ، وعلى صلابة وعناد وغلظة من ناحية أخرى . ولعلّنا نجد تفسير هذا التباين في الفارق بين المزاج السكندري (المتوسّطي) من جهة الأم والمزاج الصعيدي الريفي من جهة الأب . (وسينعكس ذلك على تكوينه الفكري ـ السياسي كما سنرى من سياق الفصل) .

(**) إنّ كتابة الرسائل الذاتيّة ، بما تتضمنّه من اعتراف عاطفي سمة رومانسية أخرى ، وهي تظهر لديه في وقت باكر بدافع حبّ الأم التي ماتت لتبقى مثالاً عزيزاً عطر الذكرى ، تقابله عاطفة سلبية متوترة تجاه الأب وسلطته .

(١٣) محمد حسنين هيكل ، عبد الناصر والعالم ، الترجمة العربية ، ص ٤٠ ـ ٤١ .

(يعتمد هيكل في كتابه هذا على معلومات أوليّة ورسائل شخصيّة وأحاديث خاصّة مع عبد الناصر . وعليه فإن الكتاب يمثل مصدراً أولياً بقلم المؤرخ الرسمي للناصريّة) .

(١٤) محمد حسنين هيكل ، عبد الناصر والعالم ، الترجمة العربية ، ص ٤٢ .

هذه المؤثرات الباكرة منذ عهد الطفولة خلقت الخميرة النفسيّة المهيّأة للتفاعل مع الثورة الرومانسية ومكوّناتها الشعوريّة ــ الفكريّة ومناخها العام . فإذا بالطفل العنيد يتحوّل إلى الفتى المتمرّد الثائر مذيباً إحساسه بتكل الأم في وعيه بمصاب الأمّة وتمرّده ضدّ الأب في ثورته ضدّ السلطة .

في ذلك الوقت كانت تبرز في مصر ــ مع تنامي الظاهرات الوطنية المتطرّفة في ألمانيا وإيطاليا ــ ظاهرة وطنيّة حزبيّة جديدة في أوساط الشباب المتمرّد ، هي حركة «مصر الفتاة» بزعامة الخطيب المتحمّس أحمد حسين ، حاملة مجموعة غامضة من المثل الرومانسيّة في القوّة والبطولة ، والكرامة والعزّة ، والتحرير والازدهار دون أن تكون لها نظريّة فكريّة محدّدة المعالم ، أو منهاج واضح تسير عليه .

بدأت هذه الحركة منذ سنة ١٩٣٣ تنظيماً لشبّان «القمصان الخضراء» الذي تميّز ــ إلى جانب الحماسة والمثاليّة الغامضة ــ بالتمرّد والصخب والعنف في تعامله مع خصومه وفي نشاطه التحريضي ضدّ النظام . وكان هذا التنظيم يرسل وفوداً من شبابه إلى ألمانيا الهتلريّة للمشاركة في مهرجاناتها الرياضيّة شبه ــ العسكرية التي كانت تجرى في غمرة زهو بالغ بانبعاث الأمّة الألمانيّة في ظلّ الزعيم .

أمّا أبرز مصدر تثقيفي توجيهي لشباب «مصر الفتاة» فقد تمثّل في كتاب «إيماني» (١٩٣٦) لزعيم الحركة أحمد حسين الذي استلهم فكرة كتابه ذي النزعة الرسوليّة هذا من روح كتاب «كفاحي» لأدولف هتلر(١٥) .

وكان النشاط العنفي للحزب في الشارع وسيلة هامّة لجذب الأعضاء الجدد الذين يحملون في نفوسهم بذرة التمرّد المبهم ضدّ كلّ ما يمثّله النظام القائم . ففي يوم من أيّام عام ١٩٣٥ كان الفتى جمال عبد الناصر في الإسكندريّة . «وهناك شاهد

---

(١٥) يتحدث أحمد حسين كيف مرّ بما يشبه الانقلاب الروحي بعد رؤيته أمجاد مصر الفرعونية في رحلة إلى الصعيد ــ أحمد حسين ، إيماني ص ١٨ ــ ٣٢ . وما يميّز هذا الزعيم المصري ذلك التآلف العجيب بين روحه الفرعونية وروحه الإسلامية ــ العربية (١٨٠ ــ ٢٠١) دون أن يشعر بأي تناقض بينهما . بل إن كلّ واحدة منهما تغذّي الآخر ، وما حققته مصر من مجد فرعوني قديماً ستحقّقه اليوم بقيادتها لعالم العرب والإسلام . ومن هنا ينبع توفيق عبد الناصر بين مصريّته الوطنية الخالصة وعروبته الإسلاميّة بشكل يتخطى الخلاف بين الإتجاه الفرعوني ، والاتجاه العربي الإسلامي في فكر الثلاثينات . انظر مثلاً : أنور الجندي ، معارك : ص ١٧ ــ ٥٧ .

مظاهرة تفرّقها الشرطة في الشارع . ودون أن يعرف حتى دافع المظاهرة ، انضمّ يقاتل في صفوف المتظاهرين . كان يكفيه أن تكون المظاهرة ضدّ النظام القائم .

واعتقلته سلطات الشرطة ، وأمضى ليلته في السجن حيث عرف أنّ رفاق المظاهرة من أعضاء حزب «مصر الفتاة» فانضمّ إلى الحزب مباشرة ، وخدمه بالمشاركة في توزيع مجلته»[١٦] .

وقد كشف عبد الناصر فيما بعد عن أنّ هذه العلاقة لم تكن مجرّد صلة عابرة . فقد استغرقت سنتين من نشاطه الوطني في تلك الفترة التكوينيّة الحاسمة من حياته ، وهي فترة الانتقال من المدرسة الثانويّة إلى الكليّة الحربيّة : «خلال السنتين اللّتين تبعتا مظاهرة الإسكندريّة» (١٩٣٥) كنت عضواً في مصر الفتاة ، حزب أحمد حسين[١٧] .

كان هذا هو أوّل تنظيم سياسي يحتكّ به عبد الناصر وينتمي إليه . وإذا كان قد تركه بعد ذلك وهو في حالة حيرة بشأن الأسلوب الأمثل للعمل الوطني[١٨] ، فإنّه يجب عدم إغفال التأثير العميق الذي تتركه في النفس ـ في الوعي أو في اللاوعي ـ المؤثرات البكر التي تنفذ إلى تكوين المرء في سني الشباب الغضّ عندما يكون الاستعداد للتكيّف والتشكّل والتأثّر بالعوامل الفعّالة في أقصى درجات التفتّح والقبول .

لقد كان هذا الحزب يقوم على عنصر الزعامة الملهمة ودورها ، ويدعو إلى اندماج الأحزاب في تكتّل وطني واحد ، وينادي بمصر قويّة مؤثّرة تقود عالمها العربي . وكان أولّ حزب مصري يضع في برنامجه الدعوة إلى إقامة ولايات عربية متّحدة ذات نهج اشتراكي معتدل ، مستمدّ من روح الدين ، وقائم على التوسّط بين النظامي الرأسمالي والماركسي .

إنّ ظاهرة «مصر الفتاة» تبدو من زاوية تاريخيّة الإرهاص المبكّر والمصغّر للظاهرة الناصريّة في طريقة نموّها ، وأسلوب تفكيرها ؛ وفي موقعها الفكري الاجتماعي

---

(١٦) هيكل ، ص ٤١ .

(١٧) أنور عبد الملك ـ المجتمع المصري والجيش ، ص ٢١٤ ، هامش رقم ١ .

(١٨) Fayez Sayegh, The Theoretical Structure of Nasser's Arab Socialism in: Middle East-ernAffairs, No. 4, pp. 48-49.

المتوسّط والمتأرجح بين الإخوان والشيوعيين ، وبين الإسلام والماركسيّة وبين المعسكر الغربي والمعسكر الشرقي . ولا بدّ من وضعها في موضعها المؤثر من تكوين عبد الناصر الذي تلقّى أوّل توجيه سياسي منظّم بين صفوفها المتأجّجة بالطموح .

ويمكن ملاحظة تحوّلات هذا الحزب من خلال تغييراته المتعدّدة لاسمه ، ثم مقارنتها بتحوّلات الناصرية من المصرية ، إلى العروبة الإسلامية ، إلى الأيدلويوجيّة الاشتراكيّة :

ــ كان حزب «مصر الفتاة» غداة الترخيص له عام ١٩٣٨ .

ــ أصبح اسمه «الحزب الوطني الإسلامي» عام ١٩٤٠ .

ــ تسمّى بالحزب «الديمقراطي الاشتراكي» عام ١٩٤٩ .

وكان زعيم الحزب ، أحمد حسين يعتمد الخطابة بالدرجة الأولى في تعبئة الحزب وجماهيره المساندة ، مع إثارة العاطفة والحماسة بنزعات القوّة والمجد والازدهار في إطار من الغموض والمثاليّة .

وكما حدث لحركة عبد الناصر فيما بعد ، فإنّ هذا الحزب بدأ متحالفاً مع الإخوان المسلمين وداعياً للصداقة مع الولايات المتحدة . ثم تحوّل إلى التحالف مع القوى الوطنيّة ومع اليسار ، وأصبح أكثر ميلاً للصداقة مع الاتحاد السوفياتي مع إظهار العداء للولايات المتحدة .

كما دعا الحزب ــ شأن عبد الناصر ــ إلى إذابة مختلف الأحزاب في اتّحاد قومي شامل . وتلخّص فكره السياسي في : «توحيد الشعوب العربيّة كلّها في دولة واحدة . . مع تنظيم الإنتاج بما يطابق الاشتراكيّة . . وتأليف جيش واحد قوي[١٩] .

ويبقى أنّ الحزب هو أقرب النماذج السياسيّة الاجتماعيّة المرهصة بالظاهرة الناصريّة ، فيما نرى . ولعلّ الارتباط المبكّر لناصر به ــ قبل اتّصاله بالإخوان المسلمين ــ قد جعله أميل إلى الخط القومي منه إلى الخطّ الديني .

ومن ملامح بطل القصّة الوحيدة التي كتبها في شبابه يتسنّى لنا الإمساك بأوّل خيط من نسيج مفهوم «البطل» ونموذجه وصورته لدى عبد الناصر[٢٠] . إنّه في هذه

---

(١٩) أحمد حسين ، الأرض الطيبة (وهو أنضج كتاب لزعيم الحزب) ، ص ١٧٢ ــ ١٧٧ . وانظر أيضاً تحليلاً سياسياً للحزب في : طارق البشري ، الحركة السياسية ، ص ٣٨٩ ــ ٣٩٤ .

(٢٠) عبد الناصر ، في سبيل الحرية (في بداية كتاب فاروق حلمي ، دماء في الفجر : ص ٥ ــ ١١٧) .

المرحلة : المناضل الخفي الذي يتحرّك حسب خططه السريّة المستلهمة بصورة غامضة ، شبه صوفيّة ، من وحي الضمير الوطني ، وذلك ما سيكونه عبد الناصر بالفعل منذ تنظيمه لخلايا «الضبّاط الأحرار» وقيادته السريّة لها ، حتى نجاحه في تحقيق الثورة عام ١٩٥٢ .

ويرجع محمد حسنين هيكل إعجاب عبد الناصر بنموذج المناضل «المقنع» الخفي إلى تأثره ببطل رواية «الزهرة القرمزيّة» . وهي من الروايات التي قرأها وتأثّر بها في شبابه ـ فلقد فتن من خلالها بشخصيّة : «الزعيم الخفيّ الذي كان يقود المقاومة دون أن يظهر إلى العلن . وكتب قصته عن المقاومة الشعبيّة التي جابهت أول غزو بريطاني لمصر في مدينة رشيد ١٨٠٧ ، وكان بطلها شخصيّة مصريّة تشبه «الزهرة القرمزيّة» (Scarlet Pimpernel)[(٢١)] .

وظلّ (عبد الناصر) كالزهرة القرمزيّة ، متخفيّاً على الدوام مجهولاً إلاّ لدى زملائه في حركة الضبّاط الأحرار . . .

«وفي وسع المرء أن يتبيّن أثر ذلك في إجراءاته ومسلكه عندما خلع فاروق ، فقد ظلّ فترة وراء الكواليس وفي خلفيّة الأحداث . وكان هو الزعيم الخفيّ الذي وضع اللّواء محمد نجيب كواجهة شعبية[(٢٢)] .

أمّا أبرز رواية مصريّة تأثّر بها الشاب عبد الناصر فكانت بلا منازع رواية «عودة الروح» لتوفيق الحكيم ، التي كتبت عام ١٩٢٦/١٩٢٧ ونشرت عام ١٩٣٣ .

ولعلّ توفيق الحكيم هو الكاتب الوحيد الذي قرأه عبد الناصر مرّتين وفي مرحلتين مختلفتين من مراحل حياته : الأولى عندما كان لا يزال فتىً يافعاً في المدرسة الثانويّة ، والثانيّة عندما أصبح أستاذاً في الكليّة الحربيّة (١٩٤٣) ينظر إلى

---

(٢١) The Scarlet Pimpernel (1905), a romance by Baroness Emmuska Orezy (1947), an English novelist. (see: Webester's 3 rd. New International Dictionary, p. 2026).

وانظر إشارة هيكل لهذه الرواية في الأصل الإنكليزي من كتابه عن عبد الناصر

Mohd. H. Heikal: The Cairo Documents p. 33.

(٢٢) هيكل ، ص ٤٤ .

الأشياء بعين التفكّر والتروّي والنضج(٢٣) .

والفكرة الشعوريّة المحوريّة في رواية «عودة الروح» انبعاث الشخصية المصريّة انبعاثاً إيمانياً قدرياً نشورياً ، مصداقاً للعقيدة الفرعونيّة في البعث المتجدّد ، وهي العقيدة ـ التي يوحي الحكيم ـ بأنّها ترسّخت في التراث المصري ، وانطوى عليها اللاّوعي الجماعي للأمّة المصريّة(٢٤) .

وبخلاف الكتب العربيّة التي تتصدّرها آيات قرآنيّة في العادة ، نجد كتاب «عودة الروح» تتصدّره الآية التالية من الكتاب الفرعوني المقدّس نشيد الموتى : «عندما يصير الزمن إلى خلود ، سوف نراك من جديد ، لأنك صائر إلى هناك ، حيث الكلّ في واحد» .

وتسود الرواية في مجملها روح وطنيّة رومانسيّة غامرة على الرغم مما يتخلّلها من لمح الواقعيّة الشعبيّة المصريّة الفكهة(٢٥) . ويدور بناؤها الروائي حول محاورلة هامة مسهبة بين مفتّش إنجليزي ومنقّب آثار فرنسي يعملان في مصر وينظران إليها من وجهتين متناقضتين ، وهي محاورة تعمّدها الحكيم لتوضيح مغزى «عودة الروح» بأسلوب الحوار الفكري المباشر ، وبطريقة المفارقة بين نظرة المفتّش الإنجليزي الذي ينظر بعين أوروبا العقلانيّة الماديّة إلى الواقع المزري المعاصر للشعب المصري في أريافه . وبين رؤيا الأثري الفرنسي الذي يستشفّ الروح المصريّة بعين الرومانسيّة الأوربيّة المفتونة بسحر الشرق وصوفيته ، فيبصر الإبداع الحضاري لهذه الروح ، وقدراتها الدفينة القادرة على الإنبعاث(٢٦) .

ومن المقاطع التي استهوت عبد الناصر ، ما أورده الحكيم على لسان مسيو فوكيه الأثري الفرنسي : «إنّ هذا الشعب الذي تحسبه جاهلاً ليعلم أشياء كثيرة ، لكنّه يعلمها بقلبه لا بعقله ! إنّ الحكمة العليا في دمه ولا يعلم ، والقوّة في نفسه ولا

---

(٢٣) أنور عبد الملك : ص ٢١٣ ؛ وأيضاً :

G. Vaucher, Nasser et son Equipe, pp. 56.

(٢٤) توفيق الحكيم ، عودة الروح ، ط ١٩٧٣ ، ج٢ ، ص ٥٣ ـ ٥٥ .

(٢٥) راجع تحليلاً للمحتوى الرومانسي لرواية عودة الروح في : د . عبد الحميد إبراهيم ، القصة المصرية وصورة المجتمع الحديث ، ص ١٩٣ ـ ١٩٧ .

(٢٦) عودة الروح : الفصل الثاني ص ٥٢ ـ ٦٤ .

يعلم . هذا شعب قديم . جئ بفلاّح من هؤلاء وأخرج قلبه تجد فيه رواسب عشرة آلاف سنة . . . . قوّة مصر في القلب الذي لا قاع له . . . احترسوا من هذا الشعب فهو يخفي قوّة نفسيّة هائلة . . . إنّي لموقن أنّ تلك الآلاف المؤلفة التي شيّدت الأهرام ما كانت تساق كرهاً كما يزعم هيرودوت الإغريقي عن حماقة وجهل . وإنّما كانت تسير إلى العمل زرافات وهي تنشد نشيد المعبود . كما يفعل أحفادهم يوم جني المحصول . نعم كانت أجسادهم تدمى ولكن ذلك كان يشعرهم بلذّة خفيّة . لذّة الاشتراك في الألم من أجل سبب واحد . . . ها هم الفلاّحون الأحفاد من جديد يذكرون في أعماق قلوبهم «أنّ الكلّ في واحد» . . . ما أعجبهم شعباً صناعياً غداً . . . هذا الشعب كلّه قد تحوّل في وقت ما إلى كتلة آدميّة واحدة تستعذب الألم في سبيل واحد : خوفو ممثّل المعبود ورمز الغاية[٢٧] .

ويقرّر الباحثون في سيرة عبد الناصر أنّه توقّف أمام هذه المقاطع بالذات وإنّه قد «اعتنق ما جاء في كتاب الحكيم على لسان مسيو فوكيه[٢٨] ، في خاتمة تلك المحاورة عن حاجة هذا الشعب إلى ظهور «المعبود ، رمز الغاية» ، الواحد المتقمّص روح الكلّ ، القائد المقدّس المعصوم : «لا تستهن بهذا الشعب المسكين . إنّ القوّة كامنة فيه ، ولا ينقصه إلاّ شيء واحد . . المعبود ! . . . نعم ينقصه ذلك الرجل منه ، تتمثّل فيه كلّ عواطفه وأمانيه ، ويكون له رمز الغاية . عند ذلك لا تعجب هذا الشعب التماسك المتجانس المستعذب والمستعدّ للتضحية إذا أتى بمعجزة أخرى غير الأهرام»[٢٩] .

وإلى جانب هذا التشبّع بالروح المصريّة القديمة وما تضمّنته من بعث وانتظار البطل ــ المعبود ، طالع عبد الناصر أدبيّات إسلاميّة معاصرة تمتزج فيها الروح الدينيّة التاريخيّة بالروح الوطنيّة التحرريّة ففي الوقت الذي كان فيه توفيق الحكيم يبشّر بمجيء الحاكم المطلق (المعبود) من منطلق أسطوري ــ ديني فرعوني ، وبينما كان نجيب محفوظ يصوّر برومانسيّة تاريخيّة ظهور أحمس البطل لتحرير وادي النيل من الهكسوس (كفاح طيّبة ١٩٣٨) في ذلك الوقت كانت فكرة «الإمام المهدي» تكتسب

---

(٢٧) عودة الروح : الفصل الثاني ص ٦٠ ــ ٦٢ .

(٢٨) أنور عبد الملك : ص ٢١٣ ؛ وأيضاً :

Vaucher, Gamal Abdel Nasser et son Equipe p. 65.

(٢٩) عودة الروح : الفصل الثاني ص ٦٣ ــ ٦٤ .

حيويّة جديدة بظهور حركة الإخوان المسلمين بقيادة الإمام حسن البنّا بشخصيّته ذات الأبعاد الإلهاميّة الصوفيّة. ليس ثمّة تناقض جوهريّ بين الفكرتين: فإذا كانت مصر الفرعونية قد حكمها ممثّلوا الآلهة، فإنّ مصر الفاطميّة قد حكمها الأئمّة المعصومون ذوو الأسرار الإلهية. والمغزى الوجوهري واحد وهو إضفاء القداسة والعصمة والوحدانيّة على الحاكم أيّاً كانت التسميات. وانبعاث الفكرتين، الفرعونيّة والإسلاميّة، في تلك الفترة له مدلول واحد مشترك: التمهيد لظهور الحاكم المطلق المتقمّص روح القدر.

ونلاحظ أن حسن البنّا نفسه قد دعا إلى إعادة تنصيب «الإمام» ويصفه بأنه: «مهوى الأفئدة وظل الله في الأرض». ولكن ليس من قبيل الصدفة أنّ الكتاب الذي مثّل محور الارتكاز في تبلور نظرته إلى نبيّ الإسلام كان كتاباً أوروبيّاً مشبعاً بروح الفلسفة الرومانسيّة في تاريخيّته المثالية وثوريّته وتركيزه المحوري على دور البطل الفرد في صنع الحضارة: إنّه كتاب «الأبطال وعبادة البطل» الأثر المتميّز للكاتب الرومانسي الأسكتلندي توماس كارليل Thomas Carlyle (١٧٩٥ ـ ١٨٨١)، الذي راعه تفجّر الثورة الفرنسيّة، وجذبه عنفوانها، فانكبّ على دراستها، واستخرج العبرة البالغة منها لكلّ نظام تقليدي غير قابل للتطوّر. ثم قدّم للثورة الرومانسيّة كلّا، في كتاب الأبطال، ما يمكن أن نعدّه فلسفتها في التاريخ وتفسيرها المتميّز له، بإبرازه الدور الحاسم للأبطال من النخبة المبدعة الفاعلة، في مختلف ساحات الإسهام الحضاري. (وهي النخبة التي أطلق عليها: أرستقراطيّة النبوغ)[٣٠] وقد كشف عبد الناصر، في حديث له مع باحث أجنبي حول مؤثراته التكوينيّة، عن أنّه: «رأى النبي (محمّداً) من خلال نظرة كاتب أوروبّي هو توماس كارليل الإسكتلندي الذي اختار في كتابه «الأبطال وعبادة البطل» النبيّ محمداً نموذجاً للبطل كنبيّ. وسرّ المسلمين أن يجدوا مؤرّخ الثورة الفرنسيّة يعظّم نبيّهم ويجعله صانعاً للتاريخ. لقد أعجب كارليل بإخلاص النبي، بينما أعجب ناصر بصبره إذا استمرّ في أداء رسالته سنوات طويله على الرغم من قلّة أصحابه خلالها»[٣١].

---

(٣٠) كارليل، الأبطال، ترجمة محمد السباعي (١٩٣٠) ص ٥٣ ـ ٩٦.

(٣١) دزموند ستيورت (D. Stewart)، تاريخ الشرق الأوسط، ص ٣١٠؛ والباحث يستقي معلوماته مباشرة من عبد الناصر ذاته.

في هذا الكتاب وجد عبد الناصر النبيّ محمداً يتحوّل من صورته التقليديّة التي جمّدته في بوتقتها التقاليد المتأخّرة ، إلى بطل إنسانيّ فاعل بروحانيّته ونبوّته في تاريخ أمته والعالم ؛ وقد اتّخذت بطولته المخلصة المبدعة شكل النبوّة ، وصار البطل فيه متضمّناً في شخصية النبي .

هنا وجد عبد الناصر في فكرة النبيّ ـ البطل اتّحاداً رائعاً بين الرمز الحيّ لإيمانه الديني الموروث وبين مثاله الشخصي الأعلى في نموذج البطل التاريخي العصامي الفرد . ونجد لدى الكاتب المفضّل لدى عبد الناصر هذا الإلماح إلى المزاوجة بين طبيعة النبي المرسل وطبيعة الإنسان العظيم في شخصيّة محمد ﷺ : «كيف ربح هذا الرجل الموقعة ؟ هل كانت له خطط وأساليب وقوّة من شخصه مكّنته من النصر ؟ أو أنّ اللّه هو الذي نصره ، دون أن يكون لشخصيّة النبيّ دخل في الانتصار ؟ عقيدتي دائماً أنّ شخصية النبي لها أثر كبير . . فاللّه يختار من بين البشر عظيماً له كاهل قويّ يحتمل عبء الرسالة . ويوحي إليه بالعقيدة ثمّ يتركه يجاهد في سبيلها . فالنبيّ ليس آلة تحرّكها يد اللّه في كلّ خطوة(٣٢)» .

ولم تقتصر هذه الفكرة البطوليّة الفردانيّة على النبي وحده . ذلك أنّ الإحياء التاريخي الرومانسي للماضي الإسلامي ، الذي استوحى فلسفة التاريخ الرومانسيّة الفردانيّة ـ والذي تفتّح في ظلّه وعي عبد الناصر كما تبيّن ـ كان في مجمله إحياء لدور البطل المؤمن المجاهد في سبيل تحقيق الإرادة الإلهيّة ، أكثر من كونه رؤية موضوعية لنسيج العوامل الكبرى الفاعلة في التاريخ . وإذا ما راجعنا ثبت النتاج التاريخي للفترة ، المتقدّم بيانه آنفاً ، وجدناه تاريخ أفراد أبطال دارت حول شخصيّاتهم عجلة الأحداث ، أكثر منه تاريخ عصور وحركات .

وقد جاءت «عبقريّات» العقّاد ، المتأثّر هو الآخر تأثراً جوهريّاً بكارليل في فلسفة البطولة ، لتعطي حركة الإحياء التاريخي تنظيرها الفلسفي والسيكولوجي بشأن نظريّة

---

(٣٢) توفيق الحكيم ، تحت شمس الفكر ، ص ٣٧ .

البطل العبقري ودوره الحاسم في التاريخ(٣٣) .

فمنذ بداية العبقريّات (١٩٤٣) يحرص العقّاد في تقديمه لها على وضعها في إطارها من فلسفة العظمة ومنزع الإيمان بالتفوّق البطولي الفردي ، بما يشي بميله إلى مذهب الزعامة المتميّزة والمنفردة في مجالات القيادة الإنسانيّة ، وبما ينمّ في الوقت ذاته عن النزعة المناوئة للديمقراطيّة ومبدأ سلطة الأغلبيّة : «إيتاء العظمة حقّها لازم في كل آونة وبين كل قبيل . ولكنّه في هذا الزمن وفي عالمنا هذا ألزم منه في أزمنة أخرى لسببين متقاربين لا لسبب واحد : أحدهما أنّ العالم اليوم أحوج ما يكون إلى المصلحين النافعين لشعوبهم . . . . ولن يتاح لمصلح أن يهدي قومه وهو مغموط الحقّ . . . والسبب الآخر أنّه الناس قد اجترؤوا على العظمة في زماننا بقدر حاجتهم إلى هدايتها . فإنّ شيوع الحقوق العامة قد أغرى أناساً من صغار النفوس بإنكار الحقوق الخاصّة ، حقوق العليّة النادرين الذين ينصفهم التمييز وتظلمهم المساواة ، والمساواة هي شرعة السواد الغالبة في العصر الحديث . ولقد جار هذا الفهم الخاطئ للمساواة على حقوق العظماء السابقين ، كما جاد على حقوق العظماء من الأحياء والمعاصرين . ثمّ أغرى الناس بالجور بعد الجور غرورهم بطرائف العصر الحديث ، واعتقادهم أنّه قد أتى بالجديد الناسخ للقديم في كلّ شيء ، حتّى في ملكات النفوس والأذهان . وهي مزيّة خالدة لا ينسخ فيها الجديد القديم .

هذه الآفة تهبط بالخلق الإنساني إلى الحضيض . وتهبط بالرجاء في إصلاح

---

(٣٣) يصوّر العقّاد كيف تنبه هو وزملاؤه من المثقفين إلى بطولة النبي محمد عليه السلام بمعناها العصري بتأثير كتاب الأبطال لكارليل فيقول : «في يوم من أيام المولد (النبوي) ـ والرهط يزورني لنؤم الساحة مجتمعين في المساء ـ كان الكاتب الإنجليزي العظيم توماس كارليل هو محور الحديث كلّه ، لأنّه . . . صاحب كتاب الأبطال الذي عقد فيه فصلاً عن النبي . . . وجعله نموذج البطولة النبوية بين أبطال العالم الذين اختارهم للوصف والتدليل .

ويشير العقاد إلى أنّ كتاب كارليل كان الملهم لمشروع العبقريات بقوله : تساءلنا ما بالنا نقنع بتمجيد كارليل للنبي ، وهو كاتب غربي لا يفهمه كما نفهمه . . ثم سألني بعض الأخوان : ما بالك أنت . . لا تضع لقرّاء العربية كتاباً عن محمد على النمط الحديث ؟ قلت : أفعل . . وبعد عبقريّة محمد توالت العبقريات الأخرى انظر : العقاد ، عبقرية محمد ، طـ دار الكتاب العربي ، (المقدمة) ، ٨ ـ ٩ .

العيوب الخلقيّة والنفسيّة إلى ما دون الحضيض . فماذا يساوي إنسان لا يساوي الإنسان العظيم شيئاً لديه»(٣٤) .

هذه النزعة البطوليّة الرومانسيّة المستلهمة من أبطال كارليل ، والتي حركت نوازع عبد الناصر ، القائد المقبل للمرحلة ، وألهمت العقّاد عبقريّاته الذائعة ، وطبع الإحياء التاريخي القومي بطابعها ، سيكون لها أثرها في تهيئة النفوس لانتظار القائد العظيم والبطل التاريخي . ويوم سيبرز عبد الناصر ـ بعد عشر سنوات من دعوة العقّاد إلى إيتاء المصلح العظيم المتفرّد حقه(*) ـ ستنعكس هذه النظرة الإحيائيّة البطوليّة على القائد الجديد الذي سينظر إليه العرب من خلال أبطالهم التاريخيين ، حسب إيحاءات مواقفه ، ودلالات منجزاته(**) .

أمّا أبرز بطل أوروبيّ حديث استحوذ على اهتمام عبد الناصر في شبابه ، عندما كان ضابطاً في الجيش ، فقد كان نابليون بونابرت (١٧٦٩ ـ ١٨٢١) ، بطل الثورة الفرنسيّة ، والامبراطور التقدميّ للشعب الفرنسي ، والنموذج التاريخي المجسّد لمثل الحركة الرومانسيّة الأوروبيّة ومطامحها وأحلامها .

وتشير لائحة قراءات عبد الناصر في الكليّة الحربيّة إلى أنّه قرأ كتاباً واحداً عن كل من : الإسكندر ، بسمارك ، غاريبالدي ، أتاتورك .

أمّا نابليون وحده فقد قرأ عنه أربعة كتب في تلك الفترة وحدها (١٩٣٧ ـ

---

(٣٤) العقاد ، عبقريّة محمد ، ص ١٢ ـ ١٤ ؛ قرأ ناصر عبقريّات العقاد وكان يحفظ عن ظهر قلب عمرية حافظ إبراهيم : Vaucher, p. 58

(*) من المفارقات في تاريخ الفكر العربي المعاصر تبشير العقاد هذا التبشير الرسولي بنزعة الفرد العظيم ، ثم وقوفه أمام ظاهرة عبد الناصر ـ بعد بروزه ـ حائراً أقرب إلى المعارضة الصامتة الكظيمة منه إلى القبول والتفهم . (على كثرة كتابة العقاد عن القادة المعاصرين لم يكتب عن قائد بلده شيئاً يذكر) .
أتراه أعاد النظر في الفكرة بعد أن قارن الواقع بالمثال ؟ أم أنّ القائد الذي أتى لم يكن في صورة العظيم المنتظر ؟

(**) في مستهل الثورة (عام ١٩٥٣) ألّف فتحي رضوان ، من رجال الحزب الوطني الجديد المتحالف مع الثورة ، كتيبا راج في حينه رواجاً واسعاً بعنوان : «محمد الثائر الأعظم» . وكان القصد منه إيجاد جامع مشترك ، وتطابق في الهوية بين الثوار الجدد وبين «الثائر الأعظم (ص) مع تجديد مفهوم النبوة بفكرة الرسالة الثورية ، وإضفاء الروح الرسوليّة على الثورة الجديدة .

١٩٣٨)[٣٥] ، هذا بالإضافة إلى مطالعاته الأثيرة في تاريخ الثورة الفرنسيّة بعامّة[٣٦] ، وهو التاريخ الذي يمثّل نابليون فصلاً هاماً من فصوله[٣٧] .

وعلى هذا يمكن القول إنّه : «في تلك الفترة كان نابليون موضع الاهتمام الأساسي لجمال عبد الناصر[٣٨]» .

ويبدو هذا الاهتمام بنابليون متمشياً ومنسجماً مع المؤثّرات البطوليّة الرومانسيّة الأخرى . فهو يمثّل امتداداً ثوريّاً معاصر الصورة البطل الفرعوني المنبعث الثائر ضدّ عصور العقم والموت ، المتقمّص روح شعبه الرامز لانبعاثه وتوحّده . كما يكمل من الناحية الأخرى لتكوين عبد الناصر صورة البطل العربي المجاهد الذي عاد ثائراً مع حركة الأحياء ضدّ النظم التقليديّة العاجزة يردّ عنالأمّة خطر الغزو والتشتّت ، ويعيد توحيدها في ظلّ قيم الثورة الجامعة بين روح التراث ومستلزمات التقدّم . والحقّ إنّ ظاهرة نابليون ستكون أقرب نموذج عصري مقارن لظاهرة عبد الناصر :ـ

فلقد خرج الضابطان ـ الفرنسي والمصري ـ من الجيش في مرحلة ثوريّة مضطربة ، رومانسيّة الروح ، مبهمة النتائج والمطامح . وتقدّما لإضفاء الإستقرار والنظام والشرعيّة على ثورة شعبيّة هزّت النظام القديم دون أن تتمكّن من ترسيخ النظام الجديد ، منتظرة قائدها التاريخي القادر على الحسم ، لصالح الثورة ضدّ الثورة المضادّة .

وكان كلّ من نابليون وعبد الناصر قد حارب ـ قبل تسلّم السلطة ـ من أجل عزّة الوطن فيما وراء الحدود . (نابليون في مصر ، وعبد الناصر في فلسطين) ، وعاد من حملته الخارجيّة وهو أكثر استيعاباً للأوضاع الداخليّة وأكثر تصميماً على

---

(٣٥) أنور عبد الملك : ص ٢١٣ .

(٣٦) هيكل ، ص ٤٤ .

(٣٧) قرأ عبد الناصر في الكلية الحربية الكتب التالية عن نابليون :

1. Bonapart Governer of Egypt by Charles Roux.

2. Napoleon by Emil Ludwig.

3. Napoleon and Waterloo (2v.) by Becke.

4. Bonapart's Adventure in Egypt by Elgood.

(٣٨) أنور عبد الملك : ص ٢١٣ .

علاجها . (راجع فلسفة الثورة : ص ٦٧) ـ كما وتمثّلت في كلّ منهما الطبيعة المزدوجة العجيبة . طبيعة القائد الثائر المحرّر للشعوب والمبشّر بالثورة من ناحية ، وطبيعة الحاكم المستبدّ المتصرف بالحريّات باسم الثورة وقانونها من ناحية أخرى . وقد عمل الاثنان أيضاً على إحلال التشريع الثوري محلّ التشريعات القديمة وفرض روح التقدّم ، بالأسلوب الاستبدادي ، تحقيقاً لغاية الثورة . وكما تورط نابليون قبل هزيمته الفاصلة في حروب استنزاف أوروبيّة ، تورّط عبد الناصر في حروب استنزاف عربيّة (اليمن) . ومثلما كان نابليون مصدر استحياء ثوري لشعوب أوربّا ومصدر خوف وهلع لقوى المحافظة الأوربيّة ، كذلك كان عبد الناصر الوحي الثوري للشعوب العربيّة والمصدر المخيف للمحافظة العربيّة وحلفائها الدوليّين . وكان الخامس من حزيران «واترلو» عبد الناصر ، حيث تمّ تدريجاً بعدها تقسيم تركته . وكما برز الدبلوماسي النمساوي ميترنيخ لإعادة رسم خارطة أوروبا لمصلحة قوى الأمر الواقع برز الدبوماسي الأمريكي هنري كيسنجر لإعادة رسم خريطة الشرق الأوسط . (وكان موضوع أطروحة كيسنجر للمصادفة العجيبة : ديبوماسيّة ميترنيخ وموازنته للقوى الدولية بعد نابليون !) وهي بعنوان : **(A World Restored (1957)**

وكما ساد أوروبا تحالف محافظ ساد المنطقة العربيّة مثل هذا التحالف . وإلى هنا تقف المقارنة . فإنّ الثورات الراديكالية التي شهدتها أوروبا عام ١٨٤٨ ـ بعد هزيمة نابليون بثلث قرن ـ لم يحدث مثيلها في المنطقة العربية ـ بعد ـ إلا إذا عددنا الحركات الأصولية موازياً تاريخياً لها . هذه الجذور المكوّنة لفكرة البطل ـ من فرعونيّة وإسلاميّة وثوريّة حديثة ـ على ما بينها من اختلاف في المنشأ والمبرّرات ، تؤدّي في الواقع إلى نتيجة عمليّة واحدة وهي تضخيم دور الفرد القوي المتميز في التاريخ والمجتمع ، والتسليم تبعاً لذلك بسلطة الحاكم المطلق وشرعيّته . كما إنّها تتضافر مجتمعة على تقويض الفكرة الديمقراطيّة الليبراليّة المستندة إلى مبدأ سلطة الأغلبيّة وما يرتبط بها من مؤسسّات وحريّات . هذا فضلاً عما تتضمنّه من تناقض مع أس الفلسفة الماركسيّة القائمة على تأكيد دور العوامل الموضوعية وعلاقاتها الجدليّة في التطوّر التاريخي والنسيج المجتمعي[٣٩] .

---

(٣٩) راجع نظرة يسارية بشأن أسطورة النظام العسكري (المصري) وأسطورة قائده في : أنور عبد الملك : ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧ .

ولم يكن عبد الناصر في تأثّره بنزعة تعظيم البطل فرداً منعزلاً عن تيّارات مجتمعه . فقد عاد الميل العام إلى هذه النزعة يتزايد مع اتّضاح تعثّر التجربة شبه الديمقراطية المصريّة ذات العمر القصير ، (خاصة وأنّ التراث السياسي التاريخي للمنطقة العربية يفتقر إلى التقاليد الديمقراطيّة المتجذّرة ، وتغلب عليه في واقعه ـ إن لم يكن في نظريته الشورويّة المهملة ـ نزعة الحكم المطلق ، وما يقابلها من انتفاضات مهدويّة إلهاميّة ، في الطرف المضاد المعبّر عن جانب المعارضة المحظورة)(*) .

ومع إحياء تراث محمد عبده والعودة إليه دينياً وفكرياً وقومياً في غمرة اضمحلال الفكر الليبرالي العلماني ، كان من الطبيعي أن يتجدّد الاهتمام بنظريّته السياسيّة في «المستبدّ العادل» الذي سيحقّق لنا في سنين ما عجزنا عن تحقيقه لأنفسنا في قرون(٤٠) ؛ وهي النظرية التي حاولت المدرسة اللّيبراليّة المصريّة دحضها وإثبات تهافتها منذ البدايات الباكرة للتجربة الديمقراطية في مصر(٤١) ، دون أن تستطيع مع هذا تحويل دعوتها إلى عقيددة راسخة في نفوس الشعب : «ونتيجة هذا الإهمال (التربوي الفكري) قد أصبحت الآن (١٩٤٩) واضحة كلّ الوضوح . فإن النظم (القائمة) قد بدأت تفقد ما كان لها من سلطان شيّق محدود . فما كادت تظهر

(*) لعلّ عبدالله القصيمي لم يكن مبالغاً عندما قال : إنّ ملامح الديمقراطية التي تفشت في العالم العربي في المدّة الأخيرة إنما كانت غزواً خارجياً ـ قصد أنها ارتبطت بالحضور الغربي المباشر فلما زال زالت معه ـ انظر : العالم ليس عقلاً : ص ٥٣٩ .

وبالمقابل فإن انعدام شرعية المعارضة المنظمة (التي هي محكّ الديمقراطية) قد جعل المعارضة المكبوتة تتخذ شكل انتفاضات مهدوية تتفق وطبيعة النظام الديني القائم . راجع : أحمد أمين ـ وهو من دعاة العقل في الفكر العربي ـ قد أصدر كتابه هذا عام ١٩٥١ مع أفول الديمقراطية المصرية ـ وكأنه أراد التحذير من الإخوان المسلمين في أسطورة الإمام الشهيد حسن البنّا الذي اغتالته السلطة عام ١٩٤٩) .

يقول أحمد أمين فيما يبدو أنّه مغزى كتابه : أظن أن انتباه الرأي العام وتعقّله يقللان في المستقبل من تكرار مأساة المهدوية ـ المصدر ذاته : ص ٩٦ ، ٩٩ ـ ١٠٠ .

(٤٠) رشيد رضا ، تاريخ الأستاذ الأمام : الفصل ٣ ، ص ٣٩٠ ـ ٣٩١ .

(٤١) انظر ، لطفي السيّد ، تأملات ، ص ١٠١ ـ ١٠٣ .

النازيّة والفاشيّة والشيوعيّة حتى أخذ عدد كبير من المثقفين يتحدث عن محاسن هذا النوع من الحكم ، ويفكّر في ضرورة المستبد العادل ، كما اتّجه فريق آخر إلى دراسة الشيوعيّة والدعوة السافرة أو المستترة إليها . وما كان لنا أن نتوقع غير هذا ونظام الحكم في البلاد لا يستند إلى اعتقاد ، ولا يستقرّ إلى إيمان ، ولم يكن يوماً موضع دراسة علميّة في المدرسة أو في الجامعة(٤٢) .

ويتضافر بذلك عاملان مختلفان هامّان تراثي وعصري على إحياء فكرة «المستبدّ العادل» ونشرها في هذه الفترة . أمّا الأوّل فيتمثّل كما أشرنا في إحياء فكر محمد عبده والإصلاحيّة الإسلاميّة لمواجهة الليبراليّة العلمانيّة الخالصة . وأمّا الثاني فقد مثّلته نزعة الحكم الوطني المطلق التي اجتاحت إيطاليا وألمانيا محققةً إنجازات آنيّة باهرة ، بينما كانت الديمقراطيّات العريقة في الغرب تواجه أزمات بدت في حينها شبه قاضية(٤٣) .

وتتمازج هذه الفكرة السياسيّة في المستبدّ العادل ، مع النزعة الرومانسيّة في البطل التاريخي ، مع العقيدة الشعبيّة في انتظار المهدي أو المنقذ المخلّص في وقت عمّ فيه الظلم والفساد ، لتمهّد الطريق في النهاية لظهور الحاكم المطلق باعتباره حلاً للأزمة وإنقاذاً للأمّة .

ومنذ عام ١٩٤٠ عندما كان عبد الناصر ما يزال ضابطاً صغيراً في الجيش ــ نجد انتظار البطل المنقذ يصبح فكرة مباشرة ، صريحة وملحّة ، في أدب المقالة القومية ــ بما يتعدّى الإيماءات الروائيّة والإيحاءات التاريخيّة ــ وتتصدّر هذه الدعوة الحارة افتتاحية مجلة ثقافيّة ، مستقلّة الاتجاه ، معتدلة الرأي ، واسعة الانتشار والتأثير في أوساط المثقّفين ، وهي مجلّة «الرسالة» المصرية .

كتب أحمد حسن الزيّات بتاريخ ٢٩ إبريل ١٩٤٠ تحت عنوان «الرجل المنتظر» : «إنّ العالم العربي بأجمعه ليس منه في هذه اللعبة العالميّة لاعب ؛ وإنّما هو تلك القطع الجامدة التي تقسّم . . ثم تذهب وتجيء . . . والمتوقّع الذي لا حيلة فيه أن نظلّ كما نحن لعبة تلعب ، أو نهبة تنهب ، حتى يبعث الله فينا الرجل المنتظر الذي ينتظره الناس انتظارهم طلعة الشمس ، وتنتظره الأرض انتظارها رجعة الربيع . . .

---

(٤٢) اللبان ، المجتمع الإسلامي والفلسفة : ص ١٨٨ .

(٤٣) D. Thompson, Europe Since Napoleon, pp. 702 - 719.

وظهوره كطلوع الشمس ورجوع الربيع سنّة من سنن اللّه في الكون يجري بها حكمه كلّما شاء للعقول الحائرة أن تهتدي ، والقلوب الشتيتة أن تتّحد . . . .

«كان هذا الرجل فيماخلا من الدهر يسمّى رسولاً ، فلمّا ختمت الرسالة وانقطع الوحي ، كان يظهر فترة بعد فترة في صورة ملك أو فاتح أو عالم أو مفكّر . . . وهو بين أصحاب السلطات يكون أسرع نجاحاً . . منه بين أصحاب الفكر . . وما كانت الوثبات الاجتماعيّة التي خلقت ناساً غير ناس ، وأبدلت نظاماً غير نظام . . . إلا نتيجة لدفع المصلحين ، المسلطين الذين وضعوا الكتاب في يد والسيف في يد ثم كتبوا دستور الإصلاح بالمداد والدم .

«ولهذا الرجل الذي تنتظره الأمّة العربية آيات تمهّد له وتدلّ عليه ، فمن الآيات المهيّئة لظهوره انحلال الأخلاق . . . وتقاطع القلوب . . واستبهام المذاهب . . . وانقطاع الأمّة عن ركب الحياة .

«ومن آياه المنبئة بوجوده أن يكون لغيره لا لنفسه ، ولأمّته قبل أسرته ، لإنسانيّته بعد وطنيّته . وبهذه الصفة الأخيرة يختلف المصلح القومي عن الرسول . ومصداق تلك الآيات أن تموت «أنا» في لسانه وتحيا في ضميره ، ويتّحد في ذهنه وجود ذاته بوجود شعبه ، فهو يحسّ ألمه لأنّه مجتمع شعوره ، ويملك قياده لأنّه مظهر إرادته . . (الكلّ في واحد) ــ كما في «عودة الروح» لتوفيق الحكيم .

«هذا الرجل الملهم الموهوب هوالذي ترقب ظهوره كلّ فرقة ، وترصد نجمه كلّ أمّة . ولقد ظهر أمثاله في بعض الأمم وهي على شفا الهاوية فأعادوها إلى الحياة ، ولا تزال الأمّة العربيّة تحدّق النظر العبران في الأفق الغائم ترجو أن تنشقّ الحجب عن نوره . فهل آن يا أرحم الراحمين أوان ظهوره ؟» والواقع أن الزيات هنا يكاد يردد الدعاء الديني المأثور (لدى الشيعة خاصة) في انتظار الإمام الغائب : «اللهم سهّل فرجه ، وعجّل مخرجه . . .» .

ثم يواصل قائلاً : «إنّ القطعان المهملة تدخل في عهدة الذئب ، وإنّ القوى المتفرّقة تجمع في حساب العدو . .» .

«ربّاه ! لقد امتدّ بنا التيه في مجاهل الأرض إلى قرون ، وفسد في نفوسنا الإيمان بالحياة حتى تحوّل إلى ظنون ، فمتى نخرج من التيه يا ربّاه خروج موسى ، ونتبوأ من صدر الحياة العاملة مكان محمّد ؟

«اللّهم إنّا نسألك الراعي الذي يطرد الذئب ، والنظّام الذي يجمع الحب ،

والدليل الذي يحمل المصباح، والقائد الذي يرفع العلم، والأستاذ الذي يعلّمنا(*) أن نصنع الإبرة والمدفع، ونشقّ المنجم والحقل، ونوفّق بين الدين والدنيا، ونوحّد بين المنفعة الخاصة والمنفعة العامة، وكلّ أولئك يا ربّاه يجمعهم رجل واحد، هو أشبه الناس بالمهدي المنتظر، والإمام المرتقب، والمسيح الموعود(٤٤)».

هكذا يبدو هذا القائد المنتظر: هو، في ذاته، الحل الناجع للأزمة القومية كلها، هو الفكرة والمنهاج، وهو الثورة والحزب، وهو المعلّم الأمين والصانع القدير. وفوق هذا تتخذ شخصيته طابعاً غيبياً فهو أشبه ما يكون بالمهدي والإمام والمسيح، ظهوره سنّة من سنن الله في الكون والتاريخ، وانبعاثه كانبعاث الربيع (راجع فكرة البعث الفرعوني لدى الحكيم). غيبته الطويلة يأس وتيه، وانتظاره في النفوس المتعطّشة إليه قلق وأمل ودعاء ورجاء. لقد غدا أكثر من مجرّد فكرة أو نظرة سياسية إنه يبدو هنا حاجة روحيّة نفسيّة وضرورة تاريخيّة ـ ميتافيزيقيّة للخلاص المنتظر. وإلى هذا فهو مصلح قومي ذو رسالة توفيقيّة يعلّم الأمّة كيف توفّق بين الدين والدنيا وكيف تعادل بين قطبي الفرد والمجموع وليس هذا المقال هو الوحيد الذي عبّر فيه الزيّات عن نزعة الميل لظهور البطل. نلاحظ عودته المتكرّرة إلى هذا الموضوع بصورة متواترة وملحة بما يعكس المناخ السائد في تلك الفترة:ـ

١ ـ مقالة «محمد الزعيم» بتاريخ ٤ مارس ١٩٤٠ (وحي الرسالة: ، الفصل ٢، ص ١٦٧).

٢ ـ مقالة «لا تقولوا أين الكتّاب وقولوا أين القادة؟» ٢٤ فبراير ١٩٤١ (المصدر ذاته: الفصل ٢، ص ٣٨). وهو يختم هذا المقال بقوله: «إنّ مصر لا تحتاج إلاّ إلى «عمر بدرّته الحازمة!».

٣ ـ مقالة «اذكروا يا زعماء العرب» بتاريخ ٨ يناير ١٩٤٥ وفيه يكرّر الصفات ذاتها للزعيم الذي تنتظره الأمّة العربيّة والذي لم يبلغ مداه أيّ من زعماء العرب وقتئذ (المصدر ذاته الفصل ٣، ص ١٢ ـ ١٤).

٤ ـ مقالة «أحمد عرابي المفترى عليه» بتاريخ ٢٨ يوليو ١٩٤٧ وفيه يشارك الزيّات في الميل لإعادة صورة البطل العسكري الوطني المخلص لأحمد عرابي ـ بعد أن

(*) كان أبرز وصف اقترن بعبد الناصر بعدوفاته: «المعلم الخالد».

(٤٤) أحمد حسن الزيات، وحي الرسالة، ط ٦، الفصل ٢، ص ١٨٧ ـ.

شوّه صورته العهد الملكي ـ فيما يبدو إرهاصاً بتجدد الصورة التاريخيّة ذاتها : جندي ثائر يخرج من الجيش لإسقاط الملكيّة ودحر الاحتلال (المصدر ذاته : الفصل٣ ، ص ٢٣٢) .

وجدير بالملاحظة أن الزيّات يتملّكه ذلك الإيمان القوي بالرجل المنتظر على الرغم من معاداته لنزعة الزعامة في الفلسفة الفاشيّة ـ النازيّة الرائجة في حينه ، وعدم ارتباطه بأيّ حزب ذي نزعة بطوليّة فرديّة ، وميله إجمالاً إلى النظم الديمقراطية (المصدر ذاته : الفصل ٢ ، ص ٢٤) . ثم إنّه لم يكن بالغافل عن مساوئ الحكم الدكتاتوري ومآسيه (المصدر ذاته ، الفصل ٣ ، ص ٢٨) .

والراجح أنّ فكرة الرجل المنتظر لديه ـ ولدى غيره في تلك الفترة ـ لم يشبها بعد محذور الدكتاتوريّة ، وظلّت ذات طابع شرقي نبوي مهدوي ، وصبغة مثاليّة بطوليّة مخلصيّة خيّرة . ولعلها في إبهامها المثالي هذا تعبير عن غموض الفكر السياسي العربي في تلك الفترة الرومانسية حيث ساد التصوّر أنّ البطل المصلح هو خير كلّ ، وسيأتي لإنقاذ الديمقراطية والحرية (لا لكبحهما) بالإضافة إلى إشاعته العدالة وردّه الكرامة .

ولم يكن واضحاً عندئذ الجانب الآخر من صورة الحاكم الفرد في ممارسته الواقعيّة والعمليّة لسلطاته المطلقة .

أما أبرز مثال تاريخي حيّ على انتصار فكرة القائد الفرد على التقليد الديمقراطي فقد تجلّى خلال السنتين الأوليين من تاريخ الثورة (١٩٥٢ ـ ١٩٥٤) .

هنا وقف ضابط مغمور ، مشبع بنزعة مرحلته في البحث عن البطولة ، في وجه تيّار شعبي واسع ، مؤلف من أكبر القوى السياسيّة في مصر (الوفد ، الإخوان ، اليسار ، الجامعات) ، التي كانت تطالب بالعودة العاجلة إلى الديمقراطيّة والدستور والبرلمان ، بعد تطهير الحكم من الفساد والخيانة . وكان يدعم هذا التيّار أيضاً في مطالبه الديمقراطية قسم من رفاق عبد الناصر أنفسهم في مجلس قيادة الثورة وتنظيم الضبّاط الأحرار ، بزعامة محمّد نجيب رئيس الجمهورية الجديدة التي كان مؤملاً أن تبقى ديمقراطيّة برلمانية .

غير أنّ عبد الناصر على الرغم من ضآلة شعبيّته وقتئذ ، استطاع ـ معتمداً على تنظيمه العسكري ومناورته السياسية وتحريضاته العمّاليّة ـ أن يجمّد تلك القوى أو يحيّدها أو يصفّيها ، واحدة بعد الأخرى ، بسرعة مدهشة ، وأن يكرّس ذاته حاكماً

مطلقاً لمصر منذ أواخر عام ١٩٥٤[٤٥] .

والحق أنّ انتصار الثورة (الناصرية) بهذه السهولة ، وبعد المدّ الليبرالي العالي الذي كاد يقتلعها من حقل السياسة المصريّة (١٩٥٣ ـ ١٩٥٤) ، دليل على أنّ اللّيبراليّة فقدت مبرّر بقائها . . .

ومما لا شكّفيه أن الليبرالية قد ولدت في مصر مشوّهة . فقد ولدت في ظلّ سيطرة الاحتلال البريطاني واستبداد القصر . لذلك فقد حملت على الدوام العيوب والمآخذ التي كانت تبرّر مهاجمتها . فعلى طول العصر الليبرالي ، أي منذ صدور دستور ١٩٢٣ ، تتابع الهجوم على الليبرالية من قبل جماعة مصر الفتاة وجماعة الإخوان المسلمين ، وقوى القصر الأوتوقراطية .

وقد أفلح هذا الهجوم في خلق شعور معاد للأحزاب في قسم كبير من الرأي العام . . . وعندما قامت ثورة ٢٣ يوليو عزّزت هذا الشعور بإنجازاتها في طرد الملك ، وإصدار قانون الإصلاح الزراعي ، وإلغاء الرتب والألقاب .

وبذلك تولّد رأي عام لا يستهان به يطالب بالمستبدّ العادل ، الذي لا تعرقل قراراته قيود الحياة الدستوريّة ، والمناورات الحزبيّة ، والمناقشات البرلمانيّة ، والمعارك الانتخابيّة وغيرها[٤٦] .

وهكذا بدأت تنشق الحجب أخيراً عن الرجل المنتظر والمستبدّ العادل الذي بشّر به فيلسوف التوفيقيّة الحديثة ، محمّد عبده ، منذ أواخر القرن التاسع عشر ؛ ثم استأنف الدعوة إلى ظهوره ـ بعد تعثّر اللّيبراليّة العلمانيّة ـ مفكّرو التوفيقيّة المستجدّة ودعاة الانبعاث القومي منذ ثلاثينات القرن الحاضر .

وخلال تلك الشهور الحاسمة من عام ١٩٥٤ ، عندما كان عبد الناصر ما يزال يخوض معركته الفاصلة في سبيل السلطة المطلقة ، نجده يعود إلى إكمال خاطرته

---

(٤٥) راجع تفاصيل تاريخ الصراع بين قوى الديمقراطية وقوى الحكم العسكري ، وبروز عبد الناصر من غمرة تلك الصراع الفاصل حاكماً مطلقاً لمصر في :

د . عبد العظيم رمضان ، عبد الناصر وأزمة مارس ١٩٥٤ .

(٤٦) عبد العظيم رمضان ، ص ٢٢١ .

الأخيرة حول «فلسفة الثورة»[٤٧] ـ وأنا جالس وحدي في غرفتي شارد مع الأفكار[٤٨] ـ فإذا بنزعة البطولة الكامنة في ذاته تتضح وتتبلور، وتتداح لتشمل شخصيّة مصر كلّها، متخذة شكل رؤية سياسيّة يتمازج فيها دور مصر البطلة بدور قائدها البطل، مصداقاً لاعتقادها القديم: الكلّ في واحد..

هذه البطولة في تصوّره يجب أن تنهض الآن وتعبّر عن ذاتها لأنّ ثمّة دوراً تاريخياً تائهاً في المنطقة الواسعة المحيطة بمصر، يبحث منذ زمن عن بطل يتولاّه ويضطلع بأعبائه. وهو دور يمتدّ عبر «مجال حيوي»[٤٩] رحب مكوّن من دوائر ثلاث (عربيّة وإفريقيّة وإسلاميّة)، تمثّل مصر نقطة ارتكازها المشترك بحكم عامل المكان المتميز الذي شاء له «القدر الذي لا يهزل»[٥٠] «أن يكون على مفرق الطرق من الدنيا»[٥١].

وهكذا تتخذ رؤيته الاستراتيجية لدور مصر ودوره هو وما حولها، شكل الرسالة البطولية، وتغلب نزعة البطل الرومانسي على نظرة المخطط الاستراتيجي، ويتمّ التعبير عن نهج السياسة الخارجيّة بنهضة بطل فتيّ حتمت عليه الأقدار أن يستيقظ ويضطلع بدوره التائه الذي يبحث عنه: إن ظروف التاريخ مليئة بالأبطال الذين صنعوا لأنفسهم أدوار بطولة مجيدة قاموا بها في ظروف حاسمة على مسرحه.

«إن ظروف التاريخ أيضاً مليئة بأدوار البطولة المجيدة التي لم تجد بعد الأبطال الذين يقومون بها على مسرحه. لست أدري لماذا يخيّل إليّ دائماً أنّ في هذه المنطقة التي نعيش فيها دوراً هائماً على وجهه يبحث عن البطل الذي يقوم به. ثم لست أدري لماذا

---

(٤٧) فلسفة الثورة: ص ٥٧؛ كانت أحلامه تغلب عليه وهو في أقسى مواجهاته مع الواقع. تأمل كيف يصور نفسه متلبساً بأحلامه ومطامحه الرومانسية وهو يواجه واقع القتال اليومي في فلسطين (١٩٤٨): «وأحياناً كنت أهبط من ارتفاع النجوم إلى سطح الأرض، فأحسّ أنّني أدافع عن بيتي وعن أولادي، ولا تعنيني أحلامي الموهومة والعواصم والدول والشعوب والتاريخ ـ المصدر ذاته: ص ٦٨.

(٤٨) المصدر ذاته: ص ٦١.

(٤٩) فلسفة الثورة، ص ٥٩.

(٥٠) المصدر ذاته: ص ٦٠ ـ ٦٢.

(٥١) المصدر ذاته: ص ٤٢.

يخيّل إليّ أن هذا الدور الذي أرهقه التجوال في المنطقة الواسعة الممتدة في كل مكان حولنا ، قد استقر به المطاف متعباً منهوك القوى على حدود بلادنا ، يشير إلينا أن نتحرك وأن ننهض بالدور ونرتدي ملابسه . فإن أحداً غيرنا لا يستطيع القيام به»(٥٢) .

وبعد أن يشرح علاقة مصر بكل دائرة من دوائرها الثلاث مركّزاً همّه في الدائرة العربية ، مؤكداً أوليتها ، يعود فينهي كتابه بالرؤية البطولية ذاتها ، معلناً البداية الفعلية للاضطّلاع بدور البطل الذي يبحث عنه الدور التائه في حاضر المنطقة . . .

هكذا ينهي عبد الناصر كتاب فلسفة الثورة :

«ثمّ أعود إلى الدور التائه الذي يبحث عن بطل يقوم به . ذلك هو الدور ، وتلك ملامحه ، وهذا هو مسرحه . ونحن وحدنا بحكم المكان نستطيع القيام به»(٥٣) .

وهكذا أيضاً تكتمل المسيرة بين صورة البطل «المقنّع» في قصة في سبيل الحريّة التي بقيت ناقصة ، وصورة البطل ، الكاشف للقناع ، المطلّ على الدوائر الرحبة الثلاث في مكانه الفريد على مفرق الطرق من الدنيا كلّها .

إنّ هذه الرؤية تتملّك عبد الناصر وهو ما يزال ضابطاً مشاركاً في الحكم يصارع من أجل السلطة (مايو ١٩٥٤) ، قبل أن يصبح ذلك البطل الشعبي ، وقبل أن تأتي معركة السويس بنتائجها الباهرة (١٩٥٦ ــ ١٩٥٨) لتجعل منه محرّر وادي النيل ، والبطل الموحّد للعرب ، وأحد قادة التحرّر في العالم(٥٤) .

لقد كانت تصوّراته تلك في حينها رؤيا رومانسيّة وحلماً بطوليّاً فردياً ، ولكن التاريخ سرعان ما أثبت أن من الرؤى الرومانسية البصيرة ما هو أصدق من خطط الاستراتيجيّين الحاذقين .

وكما تداخلت عناصر متباينة ، وأحياناً متناقضة ، في تكوين بطولة عبد الناصر وفي بلورة مفهومه للبطولة ، فإنّ صورة البطل ــ بعد تحقّقها وانتقالها إلى حيّز الفعل ــ قد اتخذت امتدادات وتفسيرات متعدّدة بمقدار تعدّد تلك العناصر التكوينيّة المتباينة .

فمن وجهة مصريّة خالصة اتخذت هذه البطولة شكل الأسطورة الفرعونيّة الميتافيزيقية : «كان عبد الناصر . . . يمثّل عمق أعماق الشخصيّة المصريّة . هذه

---

(٥٢) فلسفة الثورة ، ص ٦١ ــ ٦٢ .

(٥٣) المصدر ذاته : ص ٨٠ .

(٥٤) هيكل ، ص ٤٨ .

الشخصيّة التي عاشت آلاف السنين في ظل دولة مركزيّة مستتبّة الأمن الداخلي ، مسلوبة الأمن الخارجي بحكم ظروفها الطبيعيّة وظروفها التاريخيّة ،

وها هو ذا العملاق الأسمر ابن النيل يعود ليحكم واديه بعد غيبة خمسة آلاف سنة . لم يستطع الفتح العربي ، وإن تكلّمنا العربيّة أن يقنعنا بمصريّة الفاتحين .

وتوالى الفاطميّون والمماليك والأتراك ، وتمصّرت السلالة العثمانيّة المهيبة ولكنّها لم تقنع أحداً بمصريّتها . حتى كان جمال عبد الناصر أوّل مصري يحكم مصر بعد انهيار الحضارة المصرية القديمة . أقبل بالفعل كأوزريس وقد جمعت أشتاته إيزيس وبثّت فيه الحياة . فعاد إلينا بعد عشرات القرون حلماً يحقّق المعجزة . كثيرون من غير المصريين سيقولون إن هذا شعر وليس من الفكر في شيء . والمؤسف حقاً إنّه لا جواب على ذلك . لأن الشعور به يستدعي بالضرورة أن تكون مصرياً لتحسب بواقعية هذا الخيال شبه الميتافيزيقي . . . ولقد حقّق عبد الناصر من هواجس الحلم الشيء الكثير في أبنية الحياة الماديّة . . . وقبل هذه كلّها أن يكون (هو) القادم من صعيد مصر ، وكأنّه أحمس يبعث من جديد ليطرد الهكسوس»(٥٥) .

هذا هو امتداد رؤيا توفيق الحكيم في «عودة الروح» . إنّه الفرعون المعبود ، رمز الغاية ، وقد أقبل بالفعل كأوزريس حلماً يحقّق المعجزة .

غير أن صورة البطولة الناصرية من وجهة قومية عربية وحدوية تستمد جذورها من تراث تاريخي آخر مختلف تماماً : «ظلّ الجواد بلا فارس ، وظلّت فكرة «القوي العادل»(*) إطاراً لا تملؤه صورة أيّ من المسؤولين العرب ، وليس من صلاح دين جديد ، سنين طويلة . وكاد عرب كثيرون يفقدون الأمل بإمكان ظهور هذا الرجل المرتجى . . . (ثمّ) مشى عبد الناصر طريقاً طويلاً من بني مرّ(**) حيث أخذ يقارع التنين(٥٦) . . . (كما في أسطورة الخضر) .

ورأى العرب في : «أخلاقه وصفاته صورة عن المثال الذي يتصوّرون للرجل

---

(٥٥) غالي شكري ، مذكرات ثقافة تحتضر ، ص ٤٠٩ ـ ٤١٠ .

(*) إنّ «تعبير المستبد» العادل قد تمّ تلطيفه لئلا ينسب الاستبداد للبطل .

(**) في الصورة المصرية يأتي عبد الناصر من الصعيد أي من عمق الأرض الزراعية العريقة . أمّا في الصورة العربية فإنّه يأتي من بني مرّ أي من عراقة القبيلة العربية .

(٥٦) د . أنيس صايغ ، مفهوم الزعامة من فيصل الأوّل إلى عبد الناصر ، ص ١٣٥ .

العربي الكامل . . . ورحّب المواطنون بزعيم من صفوفهم ، بمثل ما سخر الوجهاء من ابن موظّف بريد يتطاول على مناصب المنتسبين إلى قريش»(٥٧) .

لقد : «فعل عبد الناصر بعض ما فعله صلاح الدين . انطلق من مصر في الأرض العربيّة يذود عن الحمى ويتعقّب الاستعمار ويلمّ الشمل . وحقق بعض ما دعا إليه حكيم الشرق في شخصيّة القوي العادل . شيّد النظام الاجتماعي الذي يؤمن العدالة والمساواة ويصلح أساساً لهما . إنّها (الأمة) تراه يعتلي صهوة الجواد وينازل التنّين متعدّد الرؤوس(٥٨) .

هذا هو امتداد الإحياء البطولي الرومانسي للتاريخ العربي ، ممتزجاً بفكرة المستبدّ العادل في الإصلاحيّة الإسلاميّة ، مندمجاً مع الإيمان الأسطوري الشعبي في انتظار المنقذ المخلص(*) .

غير أنّ هذه البطولة ، على ما فيها من نزعة تاريخيّة ماضويّة ، قد استطاعت أيضاً أن تمثّل امتداداً نحو المستقبل ، أي نقضاً للماضي ، في نظر طلائع الحركة الناصريّة .

(٥٧) أنيس صايغ : ص ١٦٤ ، ١٨٨ .

(٥٨) أنيس صايغ ، ص ١٩٩ .

(*) على الرغم من التباين القائم بين الصورة الفرعونية والصورة العربية للبطولة الناصرية ، فإن الصورتين مستمدتان من نبع الإيمان والشعور برموز من الماضي التاريخي . ثم إن توفيق الحكيم ـ من واقع مصريته ـ قد صاغ رؤية حضارية توفيقية للعنصرين المصري القديم والعربي يمكن سحبها على تكوين الظاهرة الناصرية بين مصريتها وعروبتها . يقول (١٩٣٣) : لا ريب عندي أنّ مصر والعرب طرفا نقيض : مصر هي الروح ، هي السكون ، هي الاستقرار ، هي البناء ! . . . والعرب هي المادة ، هي السرعة ، هي الظعن ، هي الزخرف . . . مقابلة عجيبة : مصر والعرب وجها الدرهم وعنصر الوجود . إنّي أؤمن بما أقول : وأتمنى . . زواج الروح بالمادّة ، والسكون بالحركة ، والاستقرار بالقلق ، والبناء بالزخرف . تلك ينابيع فكر كامل ، ومدنيّة متزنة . . . ـ الحكيم ، *تحت شمس الفكر* ، ص ٦٠ .

أليس عبد الناصر ـ بشعوره وحضوره ونسيجه الحي ـ هو التجسيد العيني والمعنوي في التاريخ الحديث لهذه المقابلة العجيبة؟ أليست الناصرية هي زواج العنصرين والوجهين؟ ألم تكن مصر الناصرية هي القاعدة وعامل الاستقرار والسكون بينما كانت العروبة بتطوراتها المتسارعة هي الظعن والقلق والتحرك من الوحدة إلى الانفصال ، من التضامن إلى الانقسام ، من النصر إلى الانهزام؟ ومن هذه الزاوية لا تبقى الناصرية سيطرة مصرية على العروبة ، ولا انتصاراً عربياً على الفرعونية ، بل تغدو توفيقاً بين العنصرين .

فإذا كانت البطولة هي التخطّي والتجاوز . . . «فالزعيم منفصل عن مجتمع كائن واقعاً ، متّصل بمجتمع غير متكوّن بعد . فهو ليس المستقبل ، ولكنّه الحاضر الذي يرفض حضوره الزماني في سبيل ما لم يوجد بعد . وبذلك فالبطولة هي تاريخ المستقبل . . .

«وفي حال البطولة الناصريّة ، فإنّ المجتمع العربي الركودي حاول . . امتصاص خصوصيّة هذه البطولة ، وقسرها على أن تعمل وفق طريقته التقليديّة . فسعى إلى فرض نموذج النبوّة والنموذج الخارق السحري ومثال القداسة الإلهيّة ، أو العجيبة الغامضة ، أي أنّه بدلاً من أن ينقاد لثورة القائد الجديد ، كان يتصيّد هذه القيادة ، ويلبسها خوارقه الخاصّة ، ويعيد تمثل سحره وطقوسه اللاّشعورية الغيبيّة من خلال فعاليّة البطل .

«وبذلك فهو يأمن ويتحصّن ضدّ هذه البطولة ، فيكرّر نفسه من خلالها . . . وبالمقابل فإنّ البطل ينجو من سحر التأليه ، ويرفض التملّك الغيبي . . . وتلك هي العلاقة الجدليّة الحضارية ما بين الشعب والزعيم التاريخي : الشعب اللاّتاريخي ، أي الركوزي خارج الجداليّة الحضاريّة ؛ والزعيم التاريخي ، أي المحقّق للانقلاب الحضاري[٥٩] .

ويظلّ الشعب الراكد أكبر خطر يتهدّد تحقيق القيادة المستقبلية لذاتها :ـ

«والبطل يتحدى نموذج ذلك الشعب ، بأن يضع وجوده في كلّ لحظة في ساحة خطر جديد . إنّه يفاجئه بالمعركة تلو المعركة . وفي كل معركة يقتطع الزعيم من شعبه كتلة جديدة يرمي بها إلى حمأة التكوّن التاريخي الباهر . ولكنّ . . كتلاً أخرى ، قطاعات أكثر جموداً وتشيئاً ويبوسة ، تدافع عن سكونها بعمليّة توحيد بينها وبين بعض من مظاهر الزعامة المطروحة ، وبذلك تبعد عن ذاتها التحدّي» ــ كما يشخّص الصورة مطاع صفدي من وجهة فلسفة البطولة الحديثة .

فذلك ــ إذن ــ امتداد مؤثرات مفهوم البطل الحديث ، بطل الثورات الأوروبيّة ، في بلورة صورة البطولة الناصريّة . إلا أن هذا المفهوم ، على حداثته ، يبقى محصوراً كالمفاهيم الأخرى في دائرة القائد الفرد و«المستبد العادل» .

غير أنّ بطلاً أوروبياً ثورياً حديثاً مثل نابليون قد جمع في شخصه بين صورة

---

(٥٩) مطاع صفدي ، ناصر ــ الناصرية ــ الثورة العربية : صفحة افتتاحية غير مرقّمة .

القائد المستقبلي المحرّر للشعوب ، وصورة الحاكم المطلق المستبدّ (الدكتاتور) . ولم يسلم عبد الناصر من هذه النظرة المزدوجة . ولعلّ عبدالله القصيمي عندما سجلّ أقسى نقد للدكتاتور في الفكر العربي المعاصر (١٩٦٣) قد وضع عبد الناصر نموذجاً له ، وإن لم يذكره بالاسم . ذلك أنّ عبد الناصر كان أبرز حاكم عربي مطلق في حينه ، كما أنّ كثيراً من صفاته المتميّزة كانت هدف القصيمي في هجائه اللاّذع :

يقول تحت عنوان : الدكتاتور أعلى مراحل الاستغلال والرجعيّة : «الاستبداد والطغيان هما إحدى مركّبات الدكتاتور . . . ولكن هذه هي صفته الأولى المتواضعة . . . إنّ خصائصه الكثيرة المتعبة تجعل وجوده ظاهرة لا تتكرّر كثيراً .

تحدث الزلازل والبراكين والأحداث الكونيّة الصعبة أكثر ممّا يحدث وجوده . محصول البشر منه نادر جداً ، ولكنّه باهظ جداً . . . يوجد في ظروف متطوّرة ولكنّها غير متكاملة ولا مستقرة ـ ظروف مرارة وألم وحيرة . . . كالظروف التي توحي فيها السماء إلى واحد من أهل الأرض ليكون رسولاً . الدكتاتور لا يريد بمغامراته أن يحقّق أهدافاً معيّنة ، وإنّما يريد أن يصنع أحداثاً مثيرة . فهو حدث لا فكرة .

يتنقّل بين المتناقضات في مهرجانات من الدعاية والإعلان : يكتب الدستور ويطلق الرصاص على من ينادون به . يدعو إلى الحريّة ويعاقب من يصدّقونه . يمجّد الكرامة ويسحبها من السوق . يقدّس اسم الشعب ويحتقر إرادته . يفعل جميع الأخطاء ويضع مكبّرات الصوت في الطرقات للثناء على أخطائه . . . لا يحترم عقل الجماهير ولا يخشى ذكاءها .

«لا يؤمن بالمنطق ولا بالشرف بل بالدعاية . الدعاية عنده سلاح رهيب ، يرصد له كلّ شيء ، ويعتمد عليه لسحق جميع الأعداء . . والتخويف هو المعنى الكبير في دعاية الدكتاتور .

«الدكتاتور يحدث في العلاقات الدوليّة نوعاً جديداً من الأخلاقية الكريهة ، يشيع أساليب الوقاحة والسباب والبذاءة والاتهامات غير المألوفة . . . .

«حتى التاريخ ، حتى الأموات لا يريد أن يوجدوا ، وأن يذكروا ، أو ينسب إليهم خير لئلا ينافسوه أو يشاركوه في إبداع الحياة والحضارة وفي صياغة التاريخ . . . . يكره الأشياء المرتفعة ، يكره الرؤوس المرتفعة . . والعقول المرتفعة والأخلاق المرتفعة .

«إنّ انتصارات الدكتاتور وهزائمه مأخوذة من حسابات الجماهير . دعاياته الهائلة الباهظة ومظاهراته وصهيله ومؤامراته ومغامراته كلّ ذلك يدفع من حسابات المجتمع .

«يروع الناس أحياناً من الدكتاتور أنّه لا يسرق أموالاً ليحولها إلى اسمه ، وأنّه يحيا بلا ترف(*) . ولكن ليست السرقة هي فقط أن تحول أموال الآخرين إلى حسابك ، ذلك هو أصغر السرقات في المجتمع . إنّ أقبح السرقات وأكبرها أن توجه كلّ جهود الدولة وكل أموالها إلى بنوك الدعاية لك ، وإلى الوجوه التي تثبّت مركزك وتعطيك القوّة . . . وما حاجة الذين يملكون حريّة التصرف المطلقة إلى السرقة ؟

«الحاكم الفاسد يسرق . أمّا الحاكم الإله فهو فوق السرقة لأنّ السرقة تحديد ، وهو مطلق . وأبشع ما في الدكتاتور أنّه اعتداء على الرجولة . . يحوّل المجتمع إلى قطعان من الخصيان الفاقدين للفحولة العقليّة والأخلاقيّة . . .

المصانع والأعمال الإنشائية التي يقيمها الدكتاتور لا يراد بها أن تكون مصانع ومنشآت بقدر ما يراد بها أن تكون حرساً للدكتاتور . .

لا يبحث الدكتاتور عن الأفضل ، بل عن الأضخم ، إنّ هرماً واحداً كبيراً لأفضل لديه من ملايين الأهرامات الصغرى . .

«إن أعلى مراحل الطغيان للدكتاتور . . . أن يصل إلى المرحلة التي يجرؤ فيها على أن يعلن نقده لنفسه . وإعلان الدكتاتور نقده لنفسه نوع مفكر من الكبرياء والتباهي . . . وهو الصورة النهائية للفراغ من عملية الإذلال للمجتمع وسلبه كلّ أنواع المقاومة واحترام النفس .

«إنه بسبب الظروف التي يعيش فيها الدكتاتور قد يقدّم نفسه كرسول عظيم ينادي بمحاربة الرجعيّة والإقطاع والاستغلال . . . (ولكن) الدكتاتور هو أخبث مستعيد لتلك العصور ، بل إنّ مجرّد وجود الدكتاتور هو أوقح وجوه الرجعيّة . فإذا هاجم أيّ دكتاتور الرجعيّة كان المعنى أنّ الرجعيّة في أعلى درجاتها تهاجم الرجعيّة في إحدى درجاتها(٦٠) .

هذا هو الوجه الآخر لصورة «الرجل المنتظر» أو المصلح القومي الذي كان خيراً

(*) هذه أبرز صفة اشتهر بها عبد الناصر بين الحكام العرب : لقد صاحبته هذه البساطة الأصلية طول حياته . فلم يهتم إطلاقاً بالنساء أو المال أو الطعام . . إنّ عبد الناصر لم يترك في حسابه الشخصي سوى ٦١٠ جنيهات ــ هيكل : ص ٤٢ ــ ٤٣ ؛ وأيضاً : عبد الناصر مات من كثرة العمل ، ولو كان يفكر بالثروة والترف لكانت ممارساته مختلفة ــ فؤاد مطر ، بصراحة عن عبد الناصر : ص ١٧٩ .

(٦٠) عبدالله القصيمي ، العالم ليس عقلاً ، ص ١٢٣ ــ ١٥٥ .

كلّه ـ عندما بشّر بظهوره الزيّات عام ١٩٤٠ ـ والذي ضخّم القصصي الآن (١٩٦٣) معايبه بعد التجربة وحوّل حتى حسناته إلى مثالب . (غير أنّه نقد يرقى في إطلاقه إلى مرتبة الكواكبي في طبائع الاستبداد ١٩٠٠) .

وحتى صورة الفرعون ـ الإله المنبعث ، تتكشف خلال هذه المرحلة (مطلع الستينات) في الأدب المصري عن وجهها الآخر ، السلبي والقاتم .

فأين صورة الفرعون ، رمز الغاية ، في «عودة الروح» (١٩٣٣) من هذه الصورة للفرعون في «ثرثرة فوق النيل» (١٩٦٦) ، لنجيب محفوظ (الذي كان قد بشّر هو الآخر بأحمس البطل في كفاح طيبة (١٩٣٨) .

«أيّها الحكيم القديم ايبو ـ ور . . . حدّثني ماذا قلت للفرعون ؟

««أقبل الحكيم ينشد : إن ندماءك قد كذبوا عليك . هذه سنوات حرب وبلاء . . . . . ماهذا الذي حدث في مصر ؟ إن النيل لا يزال يأتي بفيضانه . إنّ من كان لا يمتلك أضحى الآن من الأثرياء . يا ليتني رفعت صوتي في ذلك الوقت . . لديك الحكمة والبصيرة والعدالة . ولكنّك تترك الفساد ينهش البلاد . أنظر كيف تمتهن أوامرك . وهل لك أن تأمر حتى يأتيك من يحدّثك بالحقيقة ؟[٦١] .

لا بل إنّ «المعبود» يقع في الأسر وفي ذلّ الهزيمة : تجلّت لعينيه المأساة على حقيقتها . . . إذ يجلس قمبيز على المنصة ومن خلفه جيشه المنتصر . . . وإلى يساره فرعون يجلس جلسة المنكسر .

والأسرى من جنود مصر يمرّون أمام الغازي وإذا بفرعون يجهش في البكاء . فيلتفت قمبير نحوه سائلاً عمّا يبكيه فيشير إلى رجل يسير برأس منكّس بين الأسرى ويقول :

ـ «هذا الرجل ! . . طالما شهدته وهو في أوج أبّهته فعزّ عليّ أن أراه وهو يرسف في الأغلال[٦٢]» .

إذا كانت «عودة الروح» قد حملت نبوءة الانبعاث ، فإنّ هذه الصورة للفرعون في «ثرثرة فوق النيل» ـ قبيل هزيمة ١٩٦٧ بعام واحد فقط ـ قد حملت ، بجلاء ، نبوءة الإجهاض والكارثة . بل إنّ نبوءة الإنبعاث ذاتها قد تحوّلت لدى توفيق الحكيم إلى

---

(٦١) نجيب محفوظ ، ثرثرة فوق النيل ، ص ١٢٣ ـ ١٢٤ .

(٦٢) المصدر ذاته : ص ٨٨ .

حيرة كبيرة عامة عندما كتب مسرحيّة . «السلطان الحائر» (١٩٦٠) في مطلع هذه المرحلة (حيث اكتملت إنجازات الناصرية وبدأت أزماتها) . وبدل القائد ـ الحلم نجد هنا سلطاناً مملوكيّاً حائراً بين منطق العدالة ومنطق القوة الغاشمة ، يستمع باضطرار إلى نصيحة غانية جعلها القانون مالكة لرقبته : «إنّ السيف يفرضك ولكنّه يعرّضك . أمّا القانون فهو يحرجك لكنّه يحميك(٦٢)» .

---

(٦٢) توفيق الحكيم ، السلطان الحائر ، مسرحية ، ١٩٦٦ .

التوتّر المضمر في البطولة الناصرية

هذه الامتدادات والانعكاسات المتباينة والمتناقضة لصورة البطولة الناصرية تمثّل تجليات هذه البطولة من الخارج لدى مختلف الاتجاهات ، وفي مختلف المراحل .

غير أن هذا التباين في الرؤية لا يعود كلياً إلى اختلاف المرايا الخارجية . إن قسطاً لا يستهان به من ذلك التباين مرده إلى تباين داخلي وتناقض ذاتي في صميم التكوين الشخصي للبطولة الناصرية ذاتها .

وهو تناقض نابع أساساً من الطبيعة الرومانسية المتأصلة لتلك البطولة في مواجهتها الحتمية لواقعية الثورة وضرورات العصر وجدلية التاريخ .

وذلك ما نلتفت إلى تحليله في هذا الموضع من سياق البحث لنرى توتّر هذه البطولة من الداخل ، وما نجم عنه في النهاية من لجوء إلى التوفيق تجنباً لخطر الانشطار .

***

إن الحساسية الرومانسية لهذه البطولة ، وما ارتبط بها من اعتبارات الشفقة والرأفة والعطف ، جعلت البطل يتأرجح ــ لدى مواجهته لواقع الصراع الثوري وما يحتمه من عنف ــ بين قطبين ، متناقضين ، مثّل التجاذب بينهما جانباً مهماً من مأساته . أما القطب الأول فكان التوق الملح للثورة والتغيير وقلب الأوضاع التقليدية .

وأما الثاني فكان كراهية مواجهة العنف وسفك الدماء ، والتردّد في تصفية القوي المعادية للثورة تصفية حاسمة . (على الرغم من كون العنف شرطاً من شروط الثورات في واقع التاريخ) .

وفي سيرة عبد الناصر حادثة فاصلة تلخص هذه المشكلة في عنصريها المتناقضين . فلقد انتمى الرجل فترة نضاله السري إلى إحدى جماعات العنف ، وكلف القيام بتصفية أحد «الخونة» . ولم يتردد في التنفيذ ، فأطلق النار على الشخص المقصود تحت جنح الليل وشرع في الاختفاء .

ولكن : «فجأة دوّت في سمعي أصوات صريخ وعويل ، وولولة امرأة ، ورعب طل ، ثم استغاثة متصلة محمومة»(٦٤) . وهنا يبرز الجانب الدرامي المتوتّر في

---

(٦٤) فلسفة الثورة : ٣٧ .

شخصية عبد الناصر بين الثائر العنيد والمسالم المشفق المتردد . وهو الجانب الذي لم يكن واضحاً للعيان بالنظر إلى ما كان يبدو عليه من صخب ثوري وعنف مظهري وتصلب وتماسك ، وعناد لا يقبل التردد ، في مواقفه السياسية والخطابية الانفعالية الكاسحة .

ولقد ظل عبد الناصر طوال تلك الليلة الحاسمة ساهراً ــ وكأنه شخصية تراجيدية ــ يتمزق بين ضرورة العنف ونداء اللاعنف ، وهل يتحتم أن ترتبط الثورة المقدسة بالدم والقتل وإرعاب النسوة والأطفال(*)؟

وكانت الأصداء المتكررة لأصوات «العويل والصراخ والولولة والاستغاثة المحمومة»(٦٥) تعذبه وتمزق صفاء رؤيته لمسار الثورة إلى أن اقتنع بنبذ العنف الدموي المباشر وقرر اللجوء إلى وسيلة أخرى قد تعتمد الضغط والإكراه ولكنها تتجنب سفك الدماء قد الإمكان (التلويح بالسلاح دون استخدامه) .

«وكان عجيباً أن يطلع عليّ الفجر وأنا أتمنى الحياة للواحد الذي تمنيت له الموت في المساء . . . وأسعدني أن الرجل الذي دبرت اغتياله قد كتبت له النجاة»(٦٦) .

ويكشف عبد الناصر النقاب عن أنه كان متردداً في مسألة العنف منذ البداية : «والحق أنني لم أكن في أعماقي مستريحاً إلى تصور العنف على أنه العمل

(*) جدير بالملاحظة أن البطل الرومانسي ــ بعامة ــ متطرف في ثوريته المثالية يتحرق إلى التغيير الجذري لعالم البشر . ولكنه ــ بخلاف الثوري الماركسي أو السياسي الميكافيلي ــ تتغلب شفقته على ثوريته عندما تتعلق المسألة باللجوء إلى القتل وسفك الدماء ، فيقدم اعتبارات العطف الإنساني على ضرورات العنف الثوري ، ويبحث عن وسائل سلمية للثورة . وهنا يقع في ورطته ، أو ربما مأساته ، ويبدأ تأرجحه بين الإقدام والإحجام ، ويتوهم إمكانية تحقيق مثاله الصعب المتعذر : الثورة البيضاء ، التي إن بقيت بيضاء لا تبقى ثورة . (بالمعنى السياسي الاجتماعي الواقعي للثورة) . ومما يجدر تأمله بهذا الصدد : كيف أخفقت الحركة الرومانسية الأوروبية في التغيير الفعلي لواقع المجتمع الرأسمالي المادي الذي ثارت عليه ، بينما استطاعت الحركة الماركسية بعنفها الواقعي المقنن ــ بقوانين الجدلية التاريخية ــ أن تقيم مجتمعاً لا يقارب المثالية الرومانسية لكن يمثل التغيير الممكن في حقبة من التاريخ .

(٦٥) فلسفة الثورة : ٣٧ .

(٦٦) المصدر ذاته : ٣٩ .

الإيجابي . . . كانت في نفسي حيرة تمتزج بها عوامل متشابكة من الوطنية ومن الدين ، ومن الرحمة ومن القسوة ، ومن الإيمان ومن الشك ، ومن العلم ومن الجهل»[٦٧] . . . .

ومما هو ذو دلالة في تكوينه الفكري الباكر ، أن داعية اللاعنف المهاتما غاندي (+ ١٩٤٧) كان من بين شخصيات التاريخ المعاصر التي أعجب بها عبد الناصر في صباه . بل إن غاندي كان البطل الثاني الذي أعجب به في تلك الفترة بعد النبي محمد مباشرة .

«ومع أن ناصر أعجب بغاندي كمقاوم لا كمسالم ، إلا أن كره سفك الدماء غطّى طموحه»[٦٨] . وللوهلة الأولى فإن الفارق شاسع ـ شكلاً وموضوعاً ـ بين غاندي بوداعته الهادئة المسالمة وبين ناصر وعنفوانه الثري الصاخب . إلا أن شخصية الثاني مع ذلك انطوت في أعماقها على مسالم يجنح قدر إمكانه إلى اللاعنف عندما يميل تيار الأحداث إلى مجرى العنف الدموي .

وكان عبد الناصر ـ وهو طالب في الكلية الحربية ـ قد تأثر بالغ التأثر برواية قصة مدينتين[٦٩] وبسردها لأحداث الإرهاب الذي سيطر على باريس . وربما كان تأثره هذا هو الذي أنقذ الشعب المصري من الكثير من إراقة الدماء بعد نجاح ثورته ، ذلك أنه جعله بالغ التيقظ إلى أن الإرهاب يمكن أن يلي كل الثورات[٧٠] .

ولقد كان ذلك المقت للإرهاب هو الذي أنقذ حياة الملك فاروق الذي ظل عبد الناصر يرافع تسع ساعات للحفاظ على حياته ليس من أجل فاروق وحده ، وإنما من أجل سائر أولئك الذين كانوا سيموتون حتماً نتيجة إعدام فاروق . . وقال لرفاقه : إن كل مطالعاتي للتاريخ علمتني درساً واحداً يتكرر دائماً مرة بعد أخرى . وهو أن الدم يستسقي الدم ، وإن إراقة الدماء سوف تؤدي إلى مزيد من إراقة الدماء . وانتصر رأيه ،

---

(٦٧) المصدر ذاته : ٣٦ .

(٦٨) دزموند ستيورت (Stewart) : ٣١٠ .

وجميع هذه المعلومات عن مؤثرات ناصر استقاها (Stewart) منه مباشرة .

(٦٩) ترجمة الشاعر حافظ إبراهيم :ـ

A Tale of Two Cities (1859) by Charles Dickens

(٧٠) هيكل : ٤٤ .

وجنّبت مصر الإرهاب»(٧١) .

وكان عبد الناصر ينفر من العنف الدموي بنوعيه : السياسي والحربي ، على حد سواء ، ويبدو مدركاً لأبعادهما وما ينطويان عليه من تحكيم للقسوة والقتل في النهاية .

عن نبذه العنف السياسي مع خصوم الثورة ، نجده يقول فيما يشبه التحذير : «ولقد كان من السهل وقتها (١٩٥٢) ـ وما زال سهلاً حتى الآن (١٩٥٤) ـ أن نريق دماء عشرة أو عشرين أو ثلاثين ، فنضع الرعب والخوف في كثير من النفوس المترددة ، ونرغمها على أن تبتلع شهواتها وأحقادها وأهواءها . ولكن أي نتيجة كان يمكن أن يؤدي إليها مثل هذا العمل؟ . . . . كان من الظلم أن يفرض حكم الدم علينا دون أن ننظر إلى الظروف التاريخية التي مرَّ بها شعبنا والتي تركت في نفوسنا جميعاً تلك الآثار ، وصنعت منا ما نحن عليه الآن»(٧٢) .

وعلى الرغم من كونه جندياً مقاتلاً ، فإن الجندية كانت تعني له الموت في معناها الأخير وكان يردد عندما يتفقد الجند : «نعم إن رؤية هؤلاء الشبان تبعث على السرور لكنني لا أستطيع الاستمتاع بها كسائر الناس لأنني أحس دائماً أنني قد اضطر يوماً إلى إصدار الأمر إلى هؤلاء الشبان بالانطلاق إلى الموت»(٧٣) .

وعلى ضوء ذلك يبدو من المستغرب احتراف عبد الناصر للحياة العسكرية . غير أن احترافه هذا لم يكن فيما يبدو مهنياً محضاً ، وإنما دفعت إليه عوامل اجتماعية وسياسية ليس الولع بالقتال من بينها(٧٤) .

كان ثمة سبب تثقيفي أكاديمي يعود إلى المستوى الرفيع الذي كانت تتمتع به الكلية الحربية حينئذ . وسبب اجتماعي يتعلق بما يحصل عليه خريجوها الضباط من فرص .

«أما السبب الثالث فسياسي . مثّل ناصر في المدرسة مرة واحدة فقط دوريوليوس قيصر في مسرحية شكسبير . واستنتج أن قيصر كان ديمقراطياً استخدام الكتائب الغالية في دحر الأرستقراطية . وحين اختار الجندية لم يفكر في الحرب بقدر ما فكر في الأسلحة . ذلك بأن الأسلحة الحربية وحدها هي التي تستطيع الإطاحة بنظام

---

(٧١) هيكل : ٣٩ .

(٧٢) فلسفة الثورة : ٤١ ـ ٤٢ .

(٧٣) هيكل : ٥١

(٧٤) دزموند ستيورت : ٣١١ .

محصّن بغيض(٧٥) .

ومن استقراء تاريخ عبد الناصر يتبين أن مسألة التلويح بالسلاح لتحقيق الغاية السياسية ـ دون التفكير جدياً في استخدامه ـ كانت مسألة محورية ومتكررة في مسلكه القائم على النفور من مواجهة نتائج العنف الفعلي .

وهذه الظاهرة في مسلكه تفسّر جانباً من انتصاراته في مناورات السياسة وجانباً أهم من هزائمه في ميادين الحرب . ذلك أن التلويح السياسي بالسلاح ـ دون التهيؤ للحرب ـ يتضمن نوعاً من أنواع المغامرة ، فإن ساعدت الظروف على الفوز وتراجع الخصم بدت المغامرة وكأنها حنكة سياسية نادرة ، أما إذا لجأ الخصم جدياً إلى سلاحه ، فعندها تتحول المغامرة إلى كارثة(٧٦) .

---

(٧٥) المصدر ذاته : ٣١١ .

(٧٦) لم يتعمدّ عبد الناصر من جانبه إثارة أية حرب قتالية حقيقية . (وان استدرج استدراجاً إلى بعض منها) .

وكان في جميع الحالات التي يسعفه فيها الحظ يكتفي بالتلويح بالسلاح لتحقيق أهدافه السياسية :

١ ـ حرب السويس ١٩٥٦ فرضت عليه فرضاً بعد تأميمه القنال .

وكان : يجد من العسير عليه أن يصدق أن البريطانيين والفرنسيين سيتدخلون ـ هيكل : ١٦١ .

٢ ـ الفرقة الصغيرة التي أرسلها إلى سوريا عام ١٩٥٧ ـ بعد تعرضها لحشود تركية كانت تلويحاً سياسياً رمزياً بالسلاح ولم تكن الحرب ضد تركيا واردة ـ بطبيعة الحال .

٣ ـ حرصه على بقاء القوات الدولية بين ١٩٥٧ ـ ١٩٦٧ على الحدود مع إسرائيل ، كان من أجل أن يتجنب أي مواجهة معها ، خاصة بعد تجاربه في حرب ١٩٥٦ وغارات إسرائيل على غزة ١٩٥٥ .

٤ ـ إرساله فرقة عسكرية لدعم الجزائر ضد المغرب عام ١٩٦٢ لم تتعد أيضاً التلويح بالسلاح .

٥ ـ كان حدث الانفصال ١٩٦١ امتحاناً لرغبة عبد الناصر في اللجوء إلى القتال ، خاصة وأن مبررات الشرعية القومية والدولية كانت إلى جانبه . غير أنه قرر الانسحاب رغم مسؤوليته عن أمانة الوحدة . وتجنب مواجهة الحركة الانفصالية على ترددها .

٦ ـ ظن أن دعم الجمهورية باليمن ١٩٦٢ سيقتصر على التلويح المعتاد ، غير أنه استدرج لحرب مفروضة عليه .

٧ ـ كان أبرز مثال على طريقته في التلويح بالسلاح ـ دون الاستعداد للحرب ـ ما فعله عام ١٩٦٧ عندما كسب ـ بتحريك القوات ـ معركة الإثارة السياسية والتصعيد النفساني . أما الحرب فقد كسبها الخصم بالكامل . راجع : هيكل : ٢٩٥ ، ٣٣٣ ، ٣٧٢ . وأيضاً : أحمد حمروش : قصة ثورة ٢٣ يوليو : ٣/٢٢٨ ، ٤٠٨ .

إن ما انطوت عليه شخصية عبد الناصر من ميل إلى اللاعنف، كان يقتضي منطقياً أن يكون مسلكه السياسي العام أقرب إلى المسالمة والحذر غير انه، بما يتعدى المنطق العقلي، كان محكوماً نفسياً وشعورياً بالضدين معاً، ولم يكن له فكاك من أي منهما: (وهو مأزق نابع من طبيعة البطولة الرومانسية المترددة).

ـ عنصر التمرد والثورة والتحدي الجارح والتظاهر العنيف.

ـ وعنصر المسالمة والشفقة والنفور من مستلزمات العنف الحقيقي.

إن هذه الظاهرة المزدوجة، المتجسدة في شخص القائد التاريخي للمرحلة تلخص لنا بشكل ملموس ما أوضحنا نظرياً من قبل بشأن إقدام مصر على انشطار العنف والاستقطاب الجذري، ثم إحجامها عنه بصيغة تصالحية تتجنب البتر، وهي صيغة الثورة البيضاء الإصلاحية التدرّجية.

كما وتفسّر حرص القائد على التوفيق بين النقائض السياسية والاجتماعية والفكرية، وسعيه الدائب لإيجاد تقارب وتآلف بينهما، ومحاولته الفريدة في الاشتراكية لإبدال واقع الصراع الطبقي الدموي بصيغة التحالف الطبقي السلمي بين قوى الشعب العامل، بما في ذلك الرأسمالية الوطنية، مع عزل «الرجعية والإقطاع والاستغلال، عزلاً سلمياً، دون تصفية دموية»(٧٧).

وإذا كان عبد الناصر قد عانى هذه الازدواجية في تأرجحه بين الثورة واللاعنف فإنه عانى بالمثل إزدواجية أخرى في صلته بالجماهير: بين تمثيلها والتعبير عن إرادتها والخضوع لمشيئتها، وبين توجيهها والانفصال عنها والتحكم في مصيرها.

ولقد مثّلت الجماهير الناصرية الطرف الجماعي الآخر من صورة البطولة ومن فكرة الكل ـ في ـ واحد. ولا تكتمل الصورة إلا بالتأمل في العلاقة بين طرفيها، وفيما تميّزت به هذه العلاقة من ازدواجية وتوتّر.

من ناحية كان عبد الناصر يفخربأصله المتواضع مانحاً نفسه هوية «الإنسان العادي» الذي كرس حياته لرفاهيته وراحته. (وظل) يفتخر دائماً بأنه من عائلة فقيرة، وأخذ عهداً على نفسه بأن يبقى فقيراً حتى الممات(٧٨). ولكنه من ناحية أخرى ظل مفتقراً إلى إقامة الصلة التنظيمية الفعلية بالجماهير، بحكم نشأته

---

(٧٧) جمال عبد الناصر، الميثاق: ٥٢ ـ ٥٣.

(٧٨) مجيد خدوري، عرب معاصرون: ٢٠١ ـ ١٠٢.

العسكرية وتحوله إلى حاكم مطلق . ولم ينجح قط في إقامة تنظيم شعبي حقيقي يعيش مناضلاً بين صفوفه(٧٩) .

وإذا كان قد تمكّن من خلق صلة شعورية ينه وبين جماهيره ، فإن ذلك كان متأتياً عن تعبيره التاريخي عن آمالها ، وتأثيره الخطابي البارع عليها ، وإثارته إعجابها بقراراته البطولية «النبوية» الحاسمة المفاجئة ، التي كان يتخذها سراً بمفرده وبمعزل عن الجماهير(٨٠) . ولم يتأت ذلك عن تأثيره التنظيمي الحزبي الايدولوجي عليها كما تأتى لقادة شعبيين واقعيين مثل لينين أو ماوتسي تونغ .

ويبدو أن هذه العلاقة المزدوجة تعود في جانب مهم منها إلى الخاصية الرومانسية للبطولة الناصرية . ذلك أن «هداية الجماهير دون الانغماس في حمأتها طريق الرومانتيكي لأداء رسالته»(٨١) .

ولقد كان الأفراد الرومانسيون للبطولة المتميزون يتأرجحون بين العطف علي الجماهير لبؤسها ، والتعالي عليها لجهلها وغفلتها «ولذا ترفعوا عن الاندماج في الشعب وتعالوا عن الاشتراك في شؤونه إلا ثائرين أو معذرين وبذلك اكتسبت حياتهم نوعاً من جلال الغموض ، ومن ارستقراطية التفكير ، ومن مهابة العبقرية لدى سواد الناس»(٨٢) .

ولقد كانت المفارقة تتخذ شكلها الصارخ ، في العلاقة بين عبد الناصر والجماهير ، عندما يتكشّف التناقض القائم بين ذلك الحب العميق الساري بين القائد والشعب من ناحية وتلك الريبة المستحكمة التي كان يتعامل بها مع الشعب أعوان القائد وأجهزته ورجال أمه ، من ناحية أخرى(٨٣) .

وبالنظر إلى أن التفكير الاجتماعي لعبد الناصر لم يتطعّم في وقت باكر بالمنهج العلمي الواقعي التحليلي في النظر إلى المجتمع من حيث هو طبقات وقوى متمايزه

---

(٧٩) Vatikiotis, Nasser, p. 351.

(٨٠) خدوري : ١١٣ ـ ١١٤ .

(٨١) هلال ، الرومانتيكية : ١٤٦ .

(٨٢) المصدر ذاته : ١٣٠ .

(٨٣) انظر تقويماً متوازناً لجانبي الصورة ، بين بوليسية دولة عبد الناصر وانفتاحها في :

Robert Stephens, Nasser, pp. 566-567.

مصطرعة ، فإنه ظل ينظر إلى الشعب نظرة مثاليةتجريدية باعتبار قوة متوحدة متراصة تندفع نحو غايتها دون تردّد أو صراعات جانبية .

وكانت هذه النظرة المثالية المتفائلة مصدر خيبات أمل متتالية لدى عبد الناصر في تجاربه مع الأحداث والانتكاسات . تأمل كيف كان تصوره التجريدي المثالي للجماهير وخيبة أمله فيها : «كنت أتصور دورنا على أنه دور طليعة الفدائيين ، وكنت أظن أن دورنا هذا لا يستغرق أكثر من بضع ساعات ، ويأتي بعدنا الزحف المقدس للصفوف المتراصة المنتظمة إلى الهدف الكبير . بل لقد كان الخيال يشتط بي أحياناً فيخيل إلي أني أسمع صليل الصفوف المتراصة ، وأسمع هدير الوقع الرهيب لزحفها المنتظم إلى الهدف الكبير . أسمع هذا كله ويبدو في سمعي من فرط إيماني به حقيقة مادية وليس مجرد تصورات خيال .

«ثم فاجأني الواقع بد ٢٣ يوليو ، قامت الطليعة بمهمتها ، واقتحمت سور الطغيان وخلعت الطاغية ، ووقف تنتظر وصول الزحف المقدس للصفوف المتراصة المنتظمة إلى الهدف الكبير . وطال انتظارها . لقد جاءتها جموع ليس لها آخر ولكن ما أبعد الحقيقة عن الخيال . كانت الجموع أشياعاً متفرقة ، وفلولاً متناثرة . . . وبدت الصورة وقتها قاتمة مخيفة»[٨٤] .

ولكن هذه التجربة المبكرة في تاريخ الثورة (١٩٥٤) لم تدفع عبد الناصر إلى دراسة الواقع الاجتماعي وجدليته ، والنظر إلى الجماهير على ضوئها ، وإنما زادته إصراراً على التمسك بالصورة المثالية للجماهير بعد استئصال الأشياع المتفرقة والفلول المتناثرة ، وتحويل المجتمع ــ عن طريق الصهر بقوة الحكم المطلق ــ إلى صفوف متراصة في زحف مقدس إلى الهدف الكبير .

وكان عبد الناصر بقرارته المثيرة ونبرته الحادة وإعلامه الموجه يحاول وضع الزحف المقدس من ورائه في حالة تعبئة شعورية متواصلة ، إلا أنه في أقصى حالات الهزيمة لم يقدم على تعبئة تلك الصفوف تنظمياً وقتالياً وتسليحها لتدافع عن نفسها ، وتقاتل في سبيل «الهدف الكبير» عندما يغيب البطل الكبير ، الصانع للمعجزات .

لقد حاول رفع الواقع الاجتماعي الجماهيري إلى مثاليته الرومانسية ، ورفع الشعب إلى تصوراته البطولية ، بدل النزول إليه في واقعه ، والقبول بذلك الواقع

---

(٨٤) فلسفة الثورة : ٢١ .

منطلقاً للتصورات والعمل .

هذه النظرة الرومانسية الصميمة إلى الجماهير ظلت حقيقة شعورية محورية في تعامل البطل مع جماهيره حتى بعد إطلاعه على الفكر الاشتراكي الواقعي وتبنيه في «الميثاق» لنوع من الاشتراكية العلمية» .

في مقدمة الميثاق (١٩٦٢) يصوّر عبد الناصر الصلة بين الطليعة والشعب في إطار هذه العلاقة السرية شبه الصوفية : «إن هذا الشعب المعلّم راح . . . يلقن طلائعه الثورية أسرار آماله الكبرى ، ويربطها دائماً بهذه الآمال ويوسّع داذتها بأن يمنحها مع كل يوم عناصر جديدة قادرة على المشاركة في صنع مستقبله»[٨٥] .

ومقابل هذا «التلقين السري» ، كان المفكرون الناصريون على العلاقة بين القائد والجماهير جواً مماثلاً من وحي الاسطورة (١٩٦٥) :

«لم يكن غريباً . . إن يرى العرب في منامهم ويقظتهم منقذاً يقطع عنق التنّين كما فعل الخضر . . . لذلك عاشت أسطورة المنقذ إلى وقت قريب جداً ، إلى أن لاح لعدد كبير من المواطنين العرب أن الأسطورة قد تجسّدت أخيراً في رجل ، وأن التنّين أخذ ، أخيراً ، يتلقى طعنات مميتة»[٨٦] .

ومع الأسطورة يتضافر الإيمان الديني : «إن في عبد الناصر صورة عن الإيمان الشرقي المطلق باللّه . ذلك الإيمان الذي يحمل صاحبه على العمل بثقة تفوق إمكانات المنطق البشري»[٨٧] .

وسواء تم النظر إلى الناصرية من وجهة قومية عربية أو من زاوية مصرية فرعونية ، فإن هذه الهالة الأسطورية الدينية تبقى هي الغالبة : «لقد حمل عبد الناصر بين جنبيه وهو يجيء كالطيف إلى حكم مصر صورة «إله الخير العائد» بعد مصرع الحضارة المصرية وتمزّقها آلاف السنين[٨٨]» .(*)

---

(٨٥) الميثاق : ٧

(٨٦) أنيس صايغ : ٢١ ـ ٢٢ .

(٨٧) المصدر ذاته : ١٩٨ .

(٨٨) غالي شكري ، مذكرات ثقافة تحتضر : ٤٠٩ ـ ٤١٠ .

(*) راجع كتاب المؤلف «الفكر العربي وصراع الأضداد» ، الصفحات : ٥٠٥ ـ ٥٥٤ .

الفصل الرابع

الناصرية بين الإسلام والعلمانية

لا نجد لدى عبد الناصر في كتاباته وخطبه ومواقفه العلمية ذلك الانغماس الديني التقوي الخالص بمعناه التعبدي أو الأخروي الماورائي . (الذي نجده مثلاً لدى قائد سياسي سلفي مصري نظير حسن البنا ، زعيم الإخوان) .

إن إيمانه بالله وبالقدر قائم ، ولكنه إيمان عملي منجذب للحاضر والمستقبل لا إلى الماضي والغيب ، إنه إيمان يدفع صاحبه إلى العمل ــ في ــ الزمان ، ويمنحه قدرة فوق ــ بشرية على تحدي الصعاب في عالمنا هذا ، وعلى تحقيق المزيد من الالتزام الدنيوي والإنجاز التاريخي ، تأكيداً لبطولته الزمنية وإثباتاً لها .

وبعبارة أخرى ، فإن إيمان عبد الناصر إيمان بطولي لا صوفي . هو ذلك النوع من الإيمان الذي يجعل من الكون والقدر أقنومين من أقانيم البطولة التاريخية يضفيان عليها بريقاً من تعالي المطلق وخلود الأبد فيعليان بذلك من شأنها في واقع التاريخ وفي نطاق صيرورته ــ هنا والآن ــ لا في أي زمان خارج التاريخ .

وهذا النوع من الإيمان البطولي يختلف عن الإيمان الديني الخالص أو الإيمان الصوفي ، في أنه يتمحور حول ذات البطل ، فيكاد يجعل منها هي موضوع الإيمان ، ويقاوم ضمناً النزوع الديني والصوفي إلى تصاغر الذات البشرية الفردية أمام «الآخر» المطلق أو إلى تلاشيها وفنائها فيه . فنزعة البطولة تميل إلى تأليه البطل ذاته ، لا إلى تصاغره أو فنائه أمام أية ذات أخرى ، حتى لو كانت الذات الكبرى .

وذات البطل مؤمنة بقدر ما يضفي عليها الإيمان مزيداً من البطولة ويؤكد فيها «الأنا» ، أي يؤكد كيانها المتفرّد ووجودها المتميز . ولكن هذه الذات تأبى بطبيعتها وجوهرها ــ بعكس الذات الصوفية ــ ذوبان «أناها» في «الآخر» حتى لو كان هو المطلق بعينه . ذلك لأنها تتوق إلى تحويل ذاتها إلى مطلق قائم بمفرده .

من هنا يحمل الإيمان البطولي في ذاته جرثومة التمرد والتساؤل والشك والنقض في علاقته الجدلية بالإيمان التقليدي . ومهما بدا انبثاق البطل رمزاً لإحياء الإيمان التراثي ، فإنه يحتفظ رغم ذلك بإمكانية تحوله إلى نقيض له إذا أكمل مساره الجدلي وحقق كامل تفتّحه ونضجه .

ذلك لأن «حياة البطل» هي الاحتجاج المتلاحق على استمرار حاضر المجتمع الراكد ولكنه احتجاج فعّال ، لأنه يحطم من مفاصل الركود ، مفصلاً بعد مفصل ،

بقدر ما يستطيع شرخ الكتلة ، وتوليد شرارة التناقض داخلها .

«إن البطل إذن هو العدو الحقيقي للمجتمع ، فقبل أن يوحده المجتمع مع ذاته ، فإنه يحاول امتصاصه . فأما أن يعمل البطل على طريقة المجتمع وحينئذ يتم امتصاصه ، ويفقد البطل بطولته . وأما أن يتفجر المجتمع بفعل تحدي البطل ، وينتقل من وضع الركود إلى التاريخ»[(١)] .

وهذا ما يفارق بين الإيمان الديني والإيمان البطولي ، ويجعل من الثاني إيماناً تراجيدياً ، أو بالأحرى تجربة متوترة بين الثابت والمتغير وبين التسليم والتساؤل ، وذلك ما يجعل الزعيم محتاجاً «في ذاته» إلى «أن يكون الزعيم القديم ، والزعيم الذي ينهي أسطورة الزعيم القديم كذلك[(٢)] .

«وأما مقياس نجاحه في هذا المسعى المصيري ، فهو عندما يحيا ويموت في الأسطورة وخارجها في وقت واحد . فهو محتاج للأسطورة وهو مغذ لها وضامن لاستمرارها ، لكنه في الآن ذاته يصنع أسس التجاوز التاريخي للأسطورة وحضارتها وأخلاقها وممارستها . إن دعمه لحضارة الأسطورة يجعله كائناً نابتاً من عضوية قوميته وأن تأسيسه لتجاوز الأسطورة يجعله زعمياً من زعماء العصر[(٣)] .

ولربما كان الوضع الأول ، وضع الامتصاص ، أقوى عموماً في الظاهرة الناصرية من الوضع الثاني ، وضع التجاوز . ولكن بذور الوضع الثاني مع ذلك ظلت تعمل في نفس القائد ونفوس الطلائع التي نظرت للناصرية من منظار مستقبلي .

على ضوء ذلك ينبغي النظر إلى علاقة عبد الناصر بالدين والتراث وإلى ما كتب عن تدينه وإيمانه ، مع الاعتناء بمدلول مسلكه الفعلي بهذا الصدد ، لا بمجرد أقواله وخطبه التي كان يراعي فيها بطبيعة الحال عقائد الجماهير ومشاعرها الدينية .

والواقع أنه على الرغم من هذه المراعاة ، فإن إشارات عبد الناصر إلى الدين تكاد تخلو من المعاني التعبدية الأخروية ، أو من معاني التقوى الخالصة في مفهومها العقيدي المجرد ، وتنصب بالمقابل على دور الدين في الحياة والتقدم ، وما يمثله من حافز يدفع البشر إلى الثورة من أجل الحرية والعدالة ، ويجعلهم «مؤمنين بأن لهم

---

(١) مطاع صفدي ، ناصر الناصرية والثورة العربية : صفحة افتتاحية غير مرقمة .

(٢) المصدر ذاته : ٣ .

(٣) المصدر ذاته : ٣

مكاناً تحت الشمس يتعيّن عليهم احتلاله في هذه الحياة»[٤] .

لنتأمل كيف يتحدث عن فريضة الحج ، وفي أي عالم طاف خاطره عندما وقف أمام الكعبة (١٩٥٤) : «لقد وقفت أمام الكعبة ، وأحسست بخواطري تطوف بكل ناحية وصل إليها الإسلام (في عالمنا هذا) ثم وجدتني أقول لنفسي : يجب أن تتغير نظرتنا إلى الحج . لا يجب أن يصبح الذهاب إلى الكعبة تذكرة لدخول الجنة بعد عمر مديد ، أو محاولة ساذجة لشراء الغفران بعد حياة حافلة .

«يجب أن تكون للحج قوة سياسية ضخمة ، ويجب أن تهرع صحافة العالم إلى متابعة أنبائه ، لا بوصفه مراسم وتقاليد . . . وإنما بوصفه مؤتمراً سياسياً دورياً ، يجتمع فيه كل قادة الدول الإسلامية ورجال الرأي فيها»[٥] .

---

(٤) فلسفة الثورة : ٨٠ . ولعل في الكلمة التالية لعبد الناصر ما يلخص موقفه من مسألة الدين في نهاية تجربته الثورية وبعد اتضاح معالمها (مارس ١٩٦٧) : «إن رسالة الإسلام دعوة قدسية إلى الحرية ، نزلت تطلب إلى البشر في كل مكان وزمان أن يرفضوا استغلال شعب لشعب ، واستغلال طبقة لطبقة ، واستغلال إنسان لإنسان ، وتنادي بمساواة بين الناس في العدل .

«وذلك معناه ـ بغير لبس وبغير شك ـ أن رسالة الإسلام بالطبيعة معادية للاستعمار . وأن رسالة الإسلام بالطبيعة معادية للامتيازات الإقطاعية . وأن رسالة الإسلام بالطبيعة معادية للاستغلال الرأسمالي . . . إن الأمة العربية تعتز بتراثها الإسلامي وتعتبره من أعظم مصادر طاقتها النضالية . وهي في تطلعها إلى التقدم ترفض منطق هؤلاء الذين يريدون تصوير روح الإسلام على أنها قيد يشد إلى الماضي ـ وهي ترى أن روح الإسلام حافز يدفع إلى اقتحام المستقبل ، على توافق وانسجام كاملين مع مطالب الحرية السياسية ، والحرية الاجتماعية والحرية الثقافية .

«وفوق ذلك ، فهي لا ترى أي تعارض بين قوميتها العربية المحددة وبين تضامنها القلبي الأخوي مع الأمم الإسلامية» ـ جمال عبد الناصر ، وثائق جمال عبد الناصر ، مركز الدراسات بدار الأهرام ، ١٣٠ . ولقد بحثنا عن إشارات عبد الناصر للدين في خمسين من خطبه وأحاديثه ، فوجدنا أنه حيث يشير إلى هذه المسألة ، فإنه يتناولها على ضوء التفسير الثوري لجوهر الدين مع التحذير من الاستغلال «الرجعي» له . وعندما يدعو إلى «التمسك بقيم الدين والاعتصام بها» فذلك من أجل «النقاء الثوري والطهارة الثورية» .

ـ راجع : المصدر ذاته : ١٣٠ ، ٢٥٧ ، ٣٤٨ ، ٤٥٠ ، ٥٨٢ ، ٥٨٣ .

(٥) فلسفة الثورة : ٧٩ .

وواضح هنا مدى الاهتمام الذي يوليه للجانب الدنيوي السياسي من الحج ، بعد أن ينتقد قصره على الجانب الديني الخالص .

ولقد كانت مصلحة الثورة هي المعيار الذرائعي (البراغماتي) الذي اعتمده عبد الناصر في الحكم على مسائل الدين . فما كان منها معوقاً لحركة ثورته وخططه السياسية قاومها سلباً أو إيجاباً . وما كان منها دافعاً لحركة الثورة ، معيناً عليها ، تبناها وأبرزها . وما كان منها غير متصل بالثورة تركها وشأنها .

كان عبد الناصر وهو الحاكم المسلم الذي سجل التاريخ ـ له أو عليه ـ تصفية كبرى الحركات الإسلامية في الشرق العربي ، وهي حركة الإخوان المسلمين التي لم يتمكن أو لم يجرؤ حاكم قبله على مواجهتها بالقمع الحاسم التي جابهها عبد الناصر به . وكان لهذه الخطوة أثرها في كبح جماح التيار السلفي بمصر إلى ما بعد وفاته ، وإن كان يأخذ عليه البعض أنه تصدى للإخوان سياسياً ولم يواجههم عقيدياً عن طريق النقض الفكري الصريح لدعوتهم الثيوقراطية(٦) .

غير أن عبد الناصر ظل يقاوم عملياً ـ حتى في أحرج فترات حكمه بعد هزيمة ١٩٦٧ ـ أية دعوة لفرض التعاليم الدينية بقوة القانون على المجتمع ، أو ممارسة أي شكل من أشكال السلطة المدنية باسم الدين(٧) ، والعودة إلى التطبيق القانوني للشريعة بصورة شمولية .

ولقد ألغى عبد الناصر نظام المحاكم الشرعية (١٩٥٤) وجعل تطبيق القانون الشرعي من مسؤولية المحاكم المدنية ، كما أصدر قانوناً بحظر الطرق الصوفية وحلقات الدراويش (١٩٦١) . وشارك بدوره في المحاولة التاريخية التي بدأها محمد عبده

---

(٦) صلاح عيسى ، «الإخوان المسلمون : مأساة الماضي ومشكلة المستقبل» ، في مقدمة كتاب : ريتشارد ميتشل Mitchel ، الإخوان المسلمون الترجمة العربية : ٤٣/م .

(٧) بعد الهزيمة أخذ رجال الدين في مصر يتحدثون عن وجود «فراغ ديني» ، وطالب أحدهم في المؤتمر القومي العام للاتحاد الاشتراكي (١٩٦٨) بإصدار قانون يمنع المرأة من ارتداء الزي القصير . ولكن عبد الناصر رد على دعوة ذلك الشيخ بحزم ، وذكّر الجميع أنه قد طولب منذ بداية الثورة بفرض أحكام القرآن بقوة القانون ولكنه تجنب ذلك حتى لا يضيّق على الحريات الشخصية أو العامة . ودعا إلى مراعاة متطلبات التطور مع تنمية الوازع الديني الأخلاقي في النفوس وفي المسلك الطوعي للأفراد ـ راجع : وثائق عبد الناصر : ٥٨٢ .

لتطوير الأزهر ، فأصدر قانوناً بتحويله إلى جامعة حديثة (١٩٦١) «تعنى بدراسة ألوان المعرفة المختلفة التي تعين على ممارسة النشاط الإنساني في شتى جوانب حياة المجتمع»(٨) . وكانت الغاية من إعادة التنظيم إخراج الأزهري من عزلته عن العلم الحديث والمجتمع الحديث ، وإنهاء «احتراف» الأزهر بين للعلم الديني بتوسيع دائرته لتشمل علوم العصر وتخصصاته(٩) .

وفي عام ١٩٥٨ تقبّل عبد الناصر اقتراح حزب البعث بعدم النص على أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة في دستور الجمهورية العربية المتحدة(١٠) . ولعلها المرة الأولى والوحيدة في التاريخ التي يخلو فيها دستور دولة عربية مسلمة من هذا النص(١١) .

ومن هنا ينهض الدليل العملي على أن البطل التاريخي القادم مع الانبعاث التراثي يحمل بين جنبيه أيضاً البطل المستقبلي النقيض .

ولم تكتسب خطب عبد الناصر مسحة دينية ملحوظة إلا بعدما حوصر بين قوتين : قوة الشيوعية المحلية المعادية للوحدة القومية وقوة المحافظة العربية (الرجعية حسب تعبيره) التي أخذت تتهم الاشتراكية العربية بالماركسية والإلحاد(١٢) .

لكنه ظل مع ذلك يؤكد على الترابط الجوهري بين الدين والثورة . وفي «الميثاق»(١٩٦٢) جاء نص يعكس الحرص على إقامة التوافق بين التفسيرين الإلهي ، والإنساني الثوري ، للظاهرة الدينية :

---

(٨) محمد البهي ، الفكر الإسلامي الحديث : ٤٩٩ ـ ٥٠٠ .

(٩) المصدر ذاته : ٤٩٩ .

(١٠) دستور الجمهورية العربية المتحدة . وبعد الانفصال مباشرة (١٩٦١) طالب «المؤتمر الوطني للقوى الشعبية ، بمصر (١٩٦٢) بأن ينص الدستور الجديد على «أن الإسلام هو دين الدولة الرسمي» وذلك استمراراً لروح «الحرص الذي جعل دستور ١٩٥٦ ينص على أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام» . وفي ذلك نقد ضمني لروح دستور ١٩٥٨ (دستور الوحدة) الذي لم يظهر ذلك الحرص .

(١١) على الرغم من علمانية البورقيبية فإنها التزمت بهذا النص في دستور الدولة التونسية .

(١٢) انظر خطبه في فترة الصدام مع الشيوعيين في :
الرئيس جمال عبد الناصر ، نحن والعراق والشيوعية ٨٤ ـ ٨١ ، ٩١ ـ ٩٢ : حيث يتحدث عن تجربته الخاصة مع الشيوعية في مصر وكيف رفضها لقيامها على الإلحاد .

«إن رسالات السماء كلها في جوهرها كانت ثورات إنسانية استهدفت شرف الإنسان وسعادته . وإن واجب المفكرين الدينيين الأكبر الاحتفاظ للدين بجوهر رسالته»(١٣) أي بثوريته الإنسانية(*) .

«إن جوهر الرسالات الدينية لا يتصادم مع حقائق الحياة ، وإنما ينتج التصادم في بعض الظروف من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم . لقد كانت جميع الأديان ذات رسالة تقدمية ، ولكن الرجعية التي أرادت احتكار خيرات الأرض لصالحها وحدها ، أقدمت على جريمة ستر مطامعها بالدين ، وراحت تلتمس فيه ما يتعارض مع روحه ذاتها لكي توقف تيار التقدم»(١٤) .

١ ـ ثوريته المتأصلة وتمرده الباكر وعمق عنصر التحدي في تكوينه : هذه نزعات تتضافر على نقض التقليد والاتباع وسنن المحافظة ، وتهفو إلى التجديد والتغيير . وإذا كانت تلك النزعات لا تحمل في ذاتها موقفاً فكرياً محدداً ، فإنها تبقى مفتوحة على التجارب والتغيرات تتقبل قسطاً من مؤثرات العصر المغايرة لطبيعتها الرومانسية بحكم ضرورات التفاعل مع الواقع والتكيف معه . وهذا ما عكسته تجربة عبد الناصر في مراحلها المتتالية منذ أن كان ضابطاً وطنياً إصلاحياً رومانسياً إلى أن أصبح زعيماً اشتراكياً واقعياً . والنشأة الرومانسية الإيمانية الأولى لا تتناقض مع مساره الواقعي العلماني المادي بعد ذلك . فما يميز

---

(١٣) الميثاق : ٨٧ .

(*) منذ إعلان الميثاق وتبني الاشتراكية توالى في مصر صدور أدبيات إسلامية ـ اشتراكية تبرز الجانب الاجتماعي الثوري من الظاهرة الدينية . وكان من أخطر هذه المحاولات الفكرية وأكثرها التزاماً بالتفسير الطبقي للرسالة المحمدية كتاب «محمد رسول الحرية» (١٩٦٤) للكاتب اليساري المصري عبد الرحمن الشرقاوي (مؤلف رواية «الأرض» ١٩٥٤) .

في هذا الكتاب تبدو حركة الإسلام استجابة لحتمية «الظروف الاجتماعية» وتلبية «لحاجات البشر المعذبين : حاجتهم إلى أسلوب في العلاقات أكثر عدلاً وإنسانية» .

وجدير بالذكر أن هيئة من الأزهر أفتت بمنع الكتاب وقت صدوره وحذرت الحاكم الذي يبيحه . فاستاء عبد الناصر لذلك وأجبر العلماء على إلغاء فتواهم ووقف شخصياً إلى جانب نشر الكتاب بنصه .

(١٤) المصدر ذاته : ٨٨ .

الرومانسية العربية (المستوطنة بالذات) عن مثيلتها الأوروبية، هو أنها بعد أن تثور على السلفية والتقليدية والكلاسيكية التراثية، لا تجد في بيئتها العربية ما تثور عليه من مادية وعقلانية وتحضّر مفرط لأن هذه العناصر ـ التي ثارت عليها الرومانسية الأوروبية ـ لم تتجذر ولم تنضج بعد في المجتمع العربي. وما هو مطلوب وملح تاريخياً تنمية هذه العناصر وتعميقها لا الثورة عليها. من هنا اضطرار المصلح الرومانسي العربي، إكمالاً لثورته ضد التقليد، أن يتحول إلى داعية تحديثي عقلاني (بعكس الرومانسي الأوروبي)، وأن يمزج ويوفق بين رومانسيته العفوية بثوريتها الغامضة، وبين الحاجة الملحة إلى التحديث والعقلنة بما تتطلبه من ثورية واقعية علمية تصنيعية (هي نقيض الرومانسية في الأصل).

وتتضح هذه المفارقة في شخص عبد الناصر البطل المجسد للمثل الرومانسية العربية من ناحية، والداعية الأكبر للتصنيع والتقنية العلمية والتحديث الشامل العاجل من ناحية أخرى، وفي الوقت ذاته. وذات يوم (١٩٦٥) حاول عبد الناصر أن يثني تشي غيفارا عن رومانسية النضال الثوري ـ الدائم الحالم ـ في الغابات البعيدة بقوله له: «الحماسة المطلقة تأتي في المرحلة الرومانسية من الثورة... (ولكن).. المقصود بالثورة.. معاناة العبء العسير الكامن في بناء المصانع واستصلاح الأراضي، وتحويل الحماسة المطلقة إلى حماسة لخطة محددة وهدف بذاته.. إننا إذا اكتفينا برومانسية الثورة دون أن تتوافر لدينا التطورات اللازمة لها، فإن ذلك سيكون كارثة...»(١٥).

ويصبح محتوى الرومانسية الثورية لديه الحلم بهدف التصنيع والتحديث، وتحويله بعناد إلى واقع: «لقد خضنا معركة من أجل السد العالي. كانت هناك رومانسية بأسرها، والرومانسية الكاملة لمعركة كبرى ضد ثلاث دول. لقد تعرضت السويس للغزو بسبب السد العالي. ولكن كان علينا، بعد انتهاء القتال، أن نعكف على المهمة الحقيقية... الثورة هي العمل يوماً بعد يوم لحفر الأسس الصخرية، وبناء الأنفاق وتركيب الآلات. فهذا ما يغيّر المجتمع»(١٦).

وهكذا فإن من أبرز أحلام الثورية الرومانسية العربية ـ في تصديها لنقض

---

(١٥) هيكل: ٤٧٠ ـ ٤٧١.

(١٦) المصدر ذاته: ٤٧٢.

الوجود التقليدي ـ بناء المصانع وخلق المجتمع التحضري الحديث (الذي ثارت عليه الرومانسية الأوروبية) . ولذلك فهي رومانسية توفيقية لا مناص لها في نهاية الأمر من التصالح والتوافق مع عناصر العقلنة والتصنيع والعلم والتحديث المادي .

٢ ـ ثقافته التاريخية الواقعية : إلى جانب تاريخ البطولات الرومانسية ، قرأ عبد الناصر فيما بعد عن عوامل الثورة الفرنسية ، ومقومات الوحدة الألمانية . واجتذبته المعجزة اليابانية الصناعية ، وعوامل نهوض ألمانيا بعد الهزيمة في الحرب العالمية الأولى . كما بدأ يطالع منذ ١٩٤٣ في التاريخ الاقتصادي للشرق الأدنى(١٧) .

وهكذا وازنت رؤيته الذاتية للتاريخ عناصر واقعية وموضوعية عقلية . ومن ناحية أخرى طالع عبد الناصر بحكم دراسته العسكرية مطالعات مكثفة في الموضوعات الاستراتيجية ـ التاريخية والمعاصرة(١٨) ـ فاكتسب بذلك إحساساً بالتوازن وضرورة التخطيط والمناورة المرسومة ، والإدراك الدقيق للمعطيات الواقعية المؤثرة .

٣ ـ تأثره بالاشتراكية والماركسية : وعى عبد الناصر حقيقة الاستغلال الإقطاعي منذ صباه عندما كتب قصته «في سبيل الحرية» واتخذ من شخصية المرابي «قطان باشا» الأردني ـ فيها ـ رمزاً لذلك الاستغلال الاقتصادي الأجنبي المتحالف مع الاستعمار(١٩) . كما مثل شعور التعاطف الحميم مع الفقراء ـ لديه ـ جانباً أساسياً من رومانسيته الباكرة . ولعل رواية «البؤساء» لفكتور هيجو كانت أول عمل أدبي اجتماعي يقرؤه عبد الناصر ضمن مطالعاته الأولى .

ولم يكن إحساسه الاجتماعي هذا وليد المطالعة وحدها ، وإنما جاء نتيجة لمعاناته حقيقة الفقر في واقعه العائلي حيث أدرك بالتجربة الحية معنى أن يكون واحداً بين أحد عشر أخاً يعيلهم أب فقير يعمل موظفاً حكومياً صغيراً(٢٠) .

ويؤكد خالد محيي الدين ، رفيقه اليساري في مجلس الثورة ، أن عبد الناصر

---

(١٧) أنور عبد الملك : ٢١٢ ـ ٢١٤ .

(١٨) المصدر ذاته : ٢١٣ .

(١٩) في سبيل الحرية : ١٥ ـ ١٧ .

(٢٠) هيكل : ٤٠ ـ ٤١ .

كان يحمل «ميولاً اجتماعية واضحة» منذ بدء الإعداد للثورة[٢١] . وفي «فلسفة الثورة» و«الميثاق» وضع «الثورة الاجتماعية» في مصاف «الثورة السياسية» من حيث الأهمية والضرورة وأكد حتمية ترافقهما[٢٢] .

وتتلخص التجربة الطويلة لعبد الناصر في الاشتراكية في ذلك التحول البطيء المتدرج ـ لكن العميق المتصاعد ـ من موقف التعاطف الشعوري والأخلاقي مع الكادحين أي من منحى العدالة الرومانسية ، إلى موقف الرؤية الموضوعية للواقع الاجتماعي وصراعاته ، أي إلى مذهب الاشتراكية العلمية أو ما يقاربها . وبتعبير آخر فإنه الانتقال من المفهوم الديني والضميري للعدالة من حيث هي عاطفة ومثال أخلاقي إلى المفهوم التاريخي والواقعي للاشتراكية من حيث هي عقيدة ونظام ، مع محاولة الدمج بين العنصرين في مفهوم «الاشتراكية العربية» الجامعة بين معطيات الواقع الاجتماعي المعاصر ومنظومة القيم الدينية الموروثة .

بدأ عبد الناصر معادياً للإقطاع القديم مع اقتناعه بإمكانية إقامة رأسمالية عصرية مستنيرة في مصر (١٩٥٢ ـ ١٩٥٦) . ثم أخذ يتبين شيئاً فشيئاً أن الرأسمالية الكبيرة ليست في مستوى التصدي لبناء الاقتصاد الوطني المستقبل . وبين ١٩٥٦ ـ ١٩٦٠ اعتنق نوعاً من الاشتراكية التعاونية المعتدلة . ولم يبدأ الثورة الاشتراكية إلا عام ١٩٦١ بقرارات التأميم وبناء القطاع العام بعد أن تبين له دور الرأسمالية السورية في دعم الانفصال . أما انفتاحه العميق على الفكر الماركسي فقد بدأ عام ١٩٦٤ عندما تصالح مع الشيوعية المحلية وترك لها مجال التبشير الفكري بالأفكار اليسارية المشتركة بينهما[٢٣] ، في الوقت الذي قام فيه بتوجيه ضربته الثانية للإخوان المسلمين[٢٤] (١٩٦٥ ـ ١٩٦٦) .

غير أن صلته بالفكر الماركسي لا تقتصر على فترة توليه الحكم ، وإنما ترجع إلى فترة عمله السياسي السري بالجيش وتنقّله بين الأحزاب (من مصر الفتاة إلى الإخوان

---

(٢١) عبد العظيم رمضان : ٣٢١ .

(٢٢) الميثاق : ٤٢ ، فلسفة الثورة : ٢٥ ـ ٢٨ .

(٢٣) أنور عبد الملك : ٣٣٤ ـ ٣٣٥ .

(٢٤) انظر من وجهة نظر حزبية إخوانية : جابر رزق ، مذابح الإخوان في سجون ناصر : ٣٥ ، ١٦٩ .
ويربط الإخوان بين نكبتهم الثانية وتقرّب عبد الناصر من الماركسيين : ١٦٩ .

إلى الشيوعيين) . فقد «انجذب» منذ تلك الفترة الباكرة «إلى الأفكار الشيوعية ، لكنه نبذها في النهاية كمنهج للحياة لسببين : القومية والدين»[٢٥] .

إلا أنه وإن نبذ الشيوعية من حيث هي «منهج للحياة» ، فإنه لم ينبذها من حيث هي تيار فكري يتحاور معه ويتأثر به .

وقد رفض عبد الناصر من الشيوعية أموراً أهمها :ـ

١ ـ التفسير المادي القاطع للكون (الإلحاد) وتقديم المفهوم الطبقي على المفهوم القومي[٢٦] .

٢ ـ الدعوة إلى تحويل الصراع الطبقي إلى عنف اجتماعي دموي[٢٧] .

٣ ـ إقامة دكتاتورية البروليتاريا بقيادة الحزب الشيوعي[٢٨] .

٤ ـ إلغاء حق التملك الخاص بصفة نهائية وقاطعة[٢٩] .

لكن ما قبله من عناصر الفكر الماركسي ، برغم ذلك ، لم يكن ضئيل القدر والأثر . فلقد انتقى من بينها العناصر التالية التي كانت قابلة للتوافق مع مكوناته الأخرى :

١ ـ التسليم بضرورة الثورة وحتميتها لقلب نظام الرجعية والاستغلال[٣٠] .

٢ ـ رفض الطريق الرأسمالي الليبرالي للتطور واعتبار الرأسمالية استغلالاً واجب التصفية[٣١] .

٣ ـ القبول بحقيقة الصراع الطبقي ، على أن يتم حله سلمياً بالتحالف الطبقي بين قوى الشعب العامل[٣٢] .

٤ ـ القبول بنظرية فائض القيمة القائلة أن أرباح الرأسمالية ناتجة أساساً من جهد

---

(٢٥) هيكل : ٣٤ .

(٢٦) الميثاق : ٨٨ ، ١٠٩ .

(٢٧) الميثاق : ٥٢ .

(٢٨) المصدر ذاته : ٥٢ .

(٢٩) المصدر ذاته : ٧٣ ، حيث يفسح مجال «الملكية الخاصة» ويبقي «حق الإرث الشرعي» ص ٦٢ .

(٣٠) المصدر ذاته : ٣٨ ، «تمرد الوعي الثوري على منطق دعاة الإصلاح واختار طريق الثورة الشاملة» .

(٣١) المصدر ذاته : ٧٠ .

(٣٢) المصدر ذاته : ٥٢ ، حيث يدعو لهذه الصيغة المزوجة : «سلمية الصراع الطبقي» .

العمال(٣٣) .

٥ ـ القبول ، على وجه العموم ، بنوع من «الاشتراكية العلمية» ذات النهج الشمولي الكلي .

٦ ـ إبراز الدور الحاسم للعامل الاقتصادي في صياغة النظم السياسية . ذلك أنه : «من الحقائق البدهية التي لا تقبل الجدل أن النظام السياسي في بلد من البلدان ليس إلا انعكاساً مباشراً للأوضاع الاقتصادية السائدة فيه وتعبيراً دقيقاً للمصالح المتحكمة في هذه الأوضع الاقتصادية(٣٤) .

إلا أن التوافق مع الماركسية يقتصر هنا على التسليم بدور الاقتصاد في بلورة طبيعة النظام السياسي ، لكنه لا يصل إلى حد التسليم بدوره في صياغة النظام الديني والقيم الروحية ، كما يذهب إلى ذلك الماركسيون الملتزمون .

وقد حرص عبد الناصر ـ في «الميثاق» ـ بعد تأكيد أهمية العلم الحديث ودور الاقتصاد ، على موازنة هذا المنحى المادي المتنامي في تفكيره بالعودة إلى التذكير بالأثر الموازي للعامل الروحي : «يتعين علينا أن نذكر دائماً أن الطاقات الروحية التي تستمدها الشعوب من مثلها العليا النابعة من أديانها السماوية أو من تراثها الحضاري قادرة على صنع المعجزات . . . وإذا كانت الأسس المادية لتنظيم التقدم ضرورية ولازمة ، فإن الحوافز الروحية والمعنوية هي وحدها القادرة على منح هذا التقدم أنبل المثل وأشرف الغايات والمقاصد(٣٥) .

وهكذا كانت نزعة التوازن التوفيقي أو التعادلي ، حسب مصطلح توفيق الحكيم ، تعود إلى الظهور عندما يقوى أحد الضدين أو يكتسب نمواً جديداً ، فتعلي من شأن العنصر المضاد وأهميته ، لتعيد موازنة المركب التصالحي (المهدد بالاختلال في الخفاء) ، وتمنع بذلك الحسم الفكري الذي يتهددها في الصميم .

ولعل في طريقة مقاربة عبد الناصر للمسألة الاشتراكية ما يوضح بجلاء هذا التجاذب التوفيقي المزدوج .

فبعد أن أقرّ مع الماركسية بأن : «الصراع الحتمي والطبيعي بين الطبقات لا يمكن

---

(٣٣) المصدر ذاته : ٧٠ .

(٣٤) المصدر ذاته : ٦٠ ـ ٦١ .

(٣٥) المصدر ذاته : ١٠٥ .

تجاهله أو إنكاره»[٣٦] ، وبعد أن أكد بأن «الاشتراكية العلمية هي الصيغة الملائمة لإيجاد المنهج الصحيح للتقدم ، وأن أي منهاج آخر لا يستطيع بالقطع أن يحقق التقدم المنشود»[٣٧] نراه يقرر بعد ذلك من ناحية ثانية : «إن الدولة التي أقامها الإسلام والتي أقامها سيدنا محمد ، كانت أول دولة اشتراكية ، لأنه قال : الناس شركاء في ثلاثة : الماء والكلأ والنار . . فعلا كان محمد أمام الاشتراكية[*] . . . (كما أن) عمر أمم الأرض ، ووزع الأرض على الفلاحين»[٣٨] .

واستمراراً لهذه الازدواجية الفكرية ، نجده يحاول رد مبدأ «تكافؤ الفرص» في التفكير الاشتراكي إلى عقيدة العدل الإلهي ــ ثواباً وعقاباً ــ في المعتقد الديني ، مضفياً بذلك على تسليمه بالصراع الطبقي والاشتراكية مسحة غيبية ميتافيزيقية لا يستقيم بدونها الفكر التوفيقي في تعامله مع مادية العصر :

«إن جوهر الأديان يؤكد حق الإنسان في الحياة ، وفي الحرية ، بل إن أساس الثواب والعقاب في الدين هو فرصة متكافئة لكل إنسان لأن يبدأ حياته أمام خالقه

---

(٣٦) الميثاق : ٥٣ .

(٣٧) الميثاق : ٦٠ ــ ٦١ .

(*) من منطلق رصدنا للأصول الأدبية لهذه الاتجاهات الاجتماعية ، من المفيد الإشارة إلى أن فكرة رد الاشتراكية والديمقراطية إلى مبادئ الإسلام (وهي الفكرة المحورية في التوفيق الايدولوجي) تعود أصلاً في الأدب العربي إلى قصيدة أحمد شوقي «الهمزية النبوية» التي ألفها عام ١٩١٢ وفيها يقول :

(وهو ما استشهد به عبد الناصر)

فرسمت بعدك للعباد حكومة   لا سوقة فيها ، ولا أمراء (. . . الديمقراطية)

الاشتراكيون أنت إمامهم   لولا دعاوى القوم والغلواء)

أنصفت أهل الفقر من أهل الغنى   فالكل في حق الحياة سواء) (الاشتراكية)

فلو أن إنساناً تخير ملة   ما اختار إلا دينك الفقراء)

أحمد شوقي ، الشوقيات : ٣١٠ .

ولعل شوقي قد استقاها من فكر الكواكبي (+ ١٩٠٢) بدوره .

(٣٨) عبد الناصر ، الاشتراكية من أقوال الرئيس : ١٣٦ ، وجاءت هذه التأكيدات بعد أقل من شهر على تبني الاشتراكية العلمية .

الأعظم بصفحة بيضاء يخط فيها أعماله باختياره الحر . ولا يرضى الدين بطبقية تورث عقاب الفقر والجهل والمرض لغالبية الناس وتحتكر ثواب الخير لقلة منهم . إن الله ، جلّت حكمته ، وضع الفرصة المتكافئة أمام البشر أساساً للعمل في الدنيا ، وللحساب في الآخرة»(٣٩) .

وليس من قبيل الازدواج في التفكير أن يجد المرء في الدين روحاً اشتراكية . ولكن الذين قالوابالاشتراكية الدينية أو الروحية ــ في الفكر الأوروبي ــ لم يتقبلوا معها على المستوى ذاته من القبول الاشتراكية العلمية أو الاشتراكية المادية . فلقد جاء تشديدهم على روحانية الاشتراكية نقضاً من جانبهم لمنزعها المادي أو تخفيفاً من أثره . أما وضع المنزعين في الاشتراكية ــ الديني والمادي ــ على المستوى ذاته من الإقرار والتقبّل ضمن صيغة واحدة متعادلة ، فذلك ما يتميز به الفكر التوفيقي عن سواه من أشكال الفكر في ازدواجيته بين المتعارضات .

وتتضح العقيدة التوفيقية لعبد الناصر في طريقة مجادلته للماديين والشيوعيين : «انني أسلم بحقيقة العالم المادي . ولكن كيف نشأت الحياة إذن؟ وربما كنت مستعداً للتسليم بنظرية النشوء والارتقاء ، على أنني أريد أولاً أن تخبروني كيف نشأت الأرض ، وكيف نشأ الكون ؟ وإلى أن تفعلوا ذلك سأظل مؤمناً بالله»(٤٠) .

ولعل عبد الناصر قد لخص بإيجاز ودقة مجمل نظامه الفكري ، وما ينطوي عليه من ازدواج ، عندما قال : «لقد قرأت ماركس وانجلز وستالين وقرأت عن الإسلام من أيام محمد حتى الآن ، هناك أشياء تعجبني في الشيوعية كالتخطيط مثلاً ، لكنني لا أعتقد في المادية المطلقة . إننا نعطي اهتماماً كبيراً للجانب الروحي . إنني لا أستطيع القول بوجود الله مثلاً عن طريق المادية لكنني موقن عن طريق الروحية بوجود الله .

---

(٣٩) الميثاق :

وهنا تأخذ الاشتراكية العربية (الناصرية) امتداداً إسلامياً خالصاً : «ثورتنا في مصر قامت على الإسلام . . . والحقيقة إن الإسلام لم يكن ديناً فقط ولكنه كان دنيا . كان ينظم العدالة على الأرض وينظم المساواة ، وينتج تكافؤ الفرص . وهذا كله عبّرنا عنه لكم في كلمة واحدة هي الاشتراكية ــ عبد الناصر . الاشتراكية من أقوال الرئيس : ١٤١ .

(٤٠) هيكل ، عبد الناصر والعالم : ٣٤ .

إنني أحب أن تعمل المادية مع الروحية : وهذا هو نظامنا»[41] .

غير أن العنصر المادي في هذا النظام لم يحتفظ بخصائصه الأصلية ، وإنما تعرّض ـ حسب مقتضيات التوفيقية ـ للتبديل والتحوير .[*]

فلقد فقد أخطر مصطلح ماركسي في «الميثاق» ، وهو مصطلح «الاشتراكية العلمية» مدلوله الأصلي بعد نفاذه إلى المركب الثنائي ، المادي ـ الروحي ، للاشتراكية الناصرية (مثلما تحوّر مفهوم التطور المادي الدارويني عندما تم تبريره إسلامياً على يد العقاد) .

واتضحت حقيقة هذا التحوير بعد أن نشأ جدل حاد بين الناصرية وخصومها حول مدلول ذلك المصطلح في الميثاق وعما إذا كانت الاشتراكية الناصرية قد غيّرت هويتها وصارت تشارك الماركسية نظراتها المادية المترتبة على التسليم بمفهوم

---

(41) مراد وهبه ، مقالات : ٢٨٣ .

(*) هذا التضايف والترادف بين المنحيين في فكر عبد الناصر كان يجد انعكاسه الواقعي السياسي في مجلس قيادة الثورة : «كان حسين الشافعي وكمال الدين حسين يميلان إلى الحكم بالقرآن ، ويريان بأن خلاص مصر في الدين . أما أنور السادات فاتجاهه وطني متطرف مع أصول إسلامية بنظرة عصرية . وكان صلاح سالم وجمال سالم وعبد اللطيف البغدادي وحسن إبراهيم يمثلون التيار الوطني المتطرف . بينما كنت (خالد محيي الدين) ويوسف صديق تمثل التيار الماركسي الملتزم بالدين . أما عبد الناصر فكان يمثل التيار الوطني الليبرالي مع ميول اجتماعية واضحة .

«س : تقول عبد الناصر ليبرالي؟!

«ج : ليبرالي بمعني أنه كان له رغبة في التعايش مع الأفكار الأخرى ، لكن ممارسة السلطة شيء ، والصراع عليها شيء آخر» ـ من محضر مقابلة مع خالد محيي الدين في : عبد العظيم رمضان : ٣٢١ .

وحتى أقصى اليسار في الثورة كان حريصاً على التوافق مع الدين ، يضيف خالد محيي الدين حول تطوره الذاتي : «لقد بدأت في الإخوان المسلمين . فقد كونا تنظيماً من الضباط أقمنا عن طريقه صلة بحركة الإخوان . . . .

وفي إحدى المرات جاءني ضابط وأعطاني كتاباً في الماركسية هو : «الاقتصاد محرك التطور الاجتماعي» لجارودي وقد تأثرت بهذا الفكر ، ولم أجد تعارضاً بينه وبين الإسلام» ـ المصدر ذاته . ٣٢ .

«الاشتراكية العلمية» .(٤٢)

عند هذا الحد، أوضح عبد الناصر بأن التزام الميثاق بالاشتراكية العلمية باعتبارها منهجاً وحيداً للتقدم، لا يعني التحول إلى الماركسية أو القبول بالمادية التاريخية، وإنما يتضمن فقط اعتماد الطريقة العلمية والتخطيط المنظّم في تطبيق الاشتراكية العربية(٤٣) .

وهكذا اجتزئ المصطلح من سياقه الفكري التاريخي الأصلي، بل وفقد مدلوله الاشتراكي، لأن التخطيط العلمي صبغة مشتركة بين مختلف النظم الاقتصادية العصرية ـ ومن بينها النظام الرأسمالي ذاته .

ونجد في هذا مثالاً آخر على الكيفية التي تحوّر بها التوفيقية مقتبساتها المستعارة الوافدة، وتنزع عنها خواصها وتلبسها أثواباً أخرى مغايرة للونها الحقيقي .

***

ذلك الشق الواقعي في تفكير عبد الناصر ـ والذي أبنّا مكوناته ـ هل يمثل منهجاً معيناً أو شيئاً قريباً من المنهج؟

إنه على علمانيته المعتدلة ليس نهجاً علمانياً صريحاً يعتمد العلم وحده في تقرير المعتقدات والمواقف .

وهو على ثوريته واشتراكيته المتنامية ليس نهجاً ماركسياً ملتزماً .

وقد رجّح الباحثون أن نهج عبد الناصر في النظر إلى قضايا الفكر والتنظير والأيدولوجيا هو أقرب ما يكون إلى المنهج الذرائعي (البراغماتي) الذي لا يبحث في حقائق الأشياء من حيث هي ليقرر صدقها الماهوي أو الوجودي، وإنما ينظر فيما تؤديه الأفكار والمعتقدات من وظيفة عملية في تحقيق الغايات الإنسانية وإغناء الحياة ودفع عجلة التقدم فيقرر جدواها أو عدمه تبعاً لذلك، ويلتزم بها بقدر ما تؤديه من غايات

---

(٤٢) صلاح الدين المنجد، التضامن الماركسي والتضامن الإسلامي : ٢٥٤، حيث يقول : «أما تأكيدهم أن «الاشتراكية العلمية» هي الطريق الوحيد للتقدم . . . أو زعمهم أن شريعة الله هي العدل، والعدل هو الاشتراكية فشريعة الله، إذن، هي الاشتراكية، كما قال الرئيس المصري، فهذه أقوال ماركسية بحتة . «فالقول الأول هو توضيح للعقيدة الشيوعية . والقول الثاني هو من باب بلشفة الإسلام» .

(٤٣) عبد الناصر، الاشتراكية في أقوال الرئيس : ٤٥ ـ ٤٦ .

محددة .

ومرد ذلك أن عبد الناصر دخل ميدان الفعل بمبادئ عامة غير محددة برؤية فكرية متبلورة ، أو دليل عمل مبرمج . واضطر مراراً لتغيير خططه وأفكاره تبعاً لتغيّر سياساته وتطور غاياته . كما كان مسلكه يتخذ في أحيان كثيرة شكل ردات الأفعال ضد تحديات خصومه .

وهكذا : «أخذ ينتقل من مرحلة إلى أخرى بأسلوب اختباري ، هو أسلوب التجربة والخطأ»(٤٤) .

وكان يرى أن دور الفكر يقتصر على استخلاص العبر من نتائج عملية سابقة للاستفادة منها في أعمال مقبلة ، والنظرية في عرفه : «ليست سوى دليل عمل»(٤٥) .

ولقد كانت التجربة تسبق النظرية لديه بل إن النظرية لا تأتي إلا متأخرة ، وبشكل عام موجز ، بعد انتقال التجربة إلى حيز التطبيق بزمن .

وتبعاً لذلك ، سادت تفكيره هذه النزعة التجريبية الذرائعية التي تنفر من التنظير والتأطير الفكري المتحدد ، وتضيق البحث الفلسفي في ماهية الأشياء والحقائق من حيث هي ، ولقد أظهر مراراً تضايقه من التعريفات النظرية ودعا المفكرين المصريين إلى النظر في النتائج العملية وأسلوب التطبيق ، دون التركيز على الاعتبارات النظرية وما تثيره من اختلافات فلسفية أو عقائدية(٤٦) .

وكانت نصيحته للمفكرين (الذين ظلوا مبعدين عن مراكز القيادة الحقيقية في نظامه) : «أنتم تحفظون الكتب فقط . فليكن عملكم إذن التبشير بالاشتراكية ، لا

---

(٤٤) د . فايز صايغ ، «الاشتراكية الناصرية : إطارها النظري» ، مجلة حوار ، عدد ١٤ ، يناير ـ فبراير ١٩٦٥ ، ص ٨ ـ ٩ .

(٤٥) المصدر ذاته : ٧ ، ولم يقلق عبد الناصر لغياب العقيدة الثورية ، وإنما اهتم بسبب «افتقار الثورة إلى برنامج» .

(٤٦) المصدر ذاته : ١٠ ، «لا معنى للنظريات عنده إلا في تطبيقها العملي» وبذلك : «على النظريات أن تعقب التطبيق لا أن تسبقه» . وكان شعار عبد الناصر : «الكثير من الإنتاج والقليل من الفلسفة» ويشير الباحث إلى تبادل : «العداء بين عبد الناصر وبعض الاشتراكيين النظريين» ص ١٠ .

تتطلعوا إلى مراكز المسؤولية في الدولة ، أو في الاتحاد الاشتراكي[٤٧] .

وهكذا نجد أن دافعه الحيوي البطولي الرومانسي كان يشق طريقه في ساحة الفعل بوسائل تجريبية ذرائعية . وكان (رجل القدر) في شخصه يتكشف أيضاً عن (رجل الذرائع) ، إذ على الرغم من ذلك : «الشعور بدور المنقذ المخلّص ، فإن عبد الناصر لم يكن مفكراً مثالياً مجرداً» (وإنما) «كان رجلاً يعتمد جوهرياً في مقياس حكمه على النتائج الملموسة»[٤٨] .

غير أنه عندما كان يعلن ــ على الجمهور ــ قراراته وأفكاره ، التي كان يتوصل إليها بهذا النهج الذرائعي العملي المحسوب ، كان يضفي عليها مسحة رسولية إلهامية فتبدو ــ من منظار البطولة ــ وكأنها إرادة القضاء والقدر ــ التي لا تقبل الخضوع لمعارضة أو استشارة ــ وتتلقاها الجماهير منبهرة غير متدبرة : «وكأنها تحمل في طياتها معنى النبوءات[٤٩]» .

وفي هذا الملحظ يتكشف ذلك التآلف العجيب في شخص عبد الناصر بين : بطل الأقدار ورجل الذرائع ، بين الزعيم التاريخي الملهم والسياسي العملي البراغماتي .

التنظير التوفيقي للجدلية المحظورة

وفي هذا الموضع الختامي من سياق الفصل ، نحسب أنه قد صار بإمكاننا أن نرى بشيء من الوضوح بطبيعة تكوين «الظاهرة الناصرية» على المستويين : مستوى العلاقات الحقيقية بين مكوناتها وعناصرها (على صعيد البنية التحتية) وهي علاقات جدلية متناقضة ، تحتم الصراع ، فالحسم وبين مستوى التنظير الفكري (أو الوعي الفوقي) حيث سادت الصيغ التوفيقية النظرية فوق واقع الأضداد والمتعارضات لتفترض التصالح فيما بينها ، وتجمّد جدليتها بتغليب جانب التآلف على جانب التناقض .

عندما زار الفيلسوف سارتر مصر في مارس ١٩٦٧ كان من أبرز ملاحظاته عن التجربة الاشتراكية الناصرية : «نادراً ما رأيت مثل هذا الحذر ، ومثل هذا الاهتمام

---

(٤٧) غالي شكري مذكرات ثقافة تحتضر : ٤٠٧ .

(٤٨) خدوري ، عرب معاصرون : ١١٤ ــ ١١٥ .

(٤٩) المصدر ذاته : ١١٤ .

بالتوفيق بين كل المصالح التي تتعارض في كثير من الأحيان»[٥٠] .

وبسبب الاهتمام بكل هذا التوفيق بين المصالح الاجتماعية المتعارضة ، تم التوليف بين الاتجاهات الفكرية المعبرة عنها ليمثل تآلفها النظري (المفترض) انسجام التحالف الاجتماعي القائم (المفروض) .

فلقد : «انعكس الوفاق ، المؤقت بطبيعته ، بين النقائض الاجتماعية ، على الساحة الأيديولوجية . (و) عاد المفهوم التوفيقي إلى مكانه . حقاً كانت تثور بين الحين والآخر ، بعض التساؤلات التي تحمل معنى الحيرة والشك . . . ما علاقة الدين بالدولة ؟ ما هي اشتراكيتنا ؟ اشتراكية عربية أم طريق عربي إلى الاشتراكية ؟ ماهي طبيعة أيدلوجيتنا ؟ ما محتواها ؟ غير أن هذه التساؤلات وغيرها سرعان ما كانت تجد من يضع لها الإجابات ذات الصيغ التوفيقية التي تتعايش فيها النقائض دون أن ينفي أحدهما الآخر . تتجاور دون أن تتفاعل ، تتماس دون أن تتصارع . . الاحتفاظ دائماً في المعادلة بطرفي التعادل»[٥١] .

ونتيجة لذلك تراوحت الاتجاهات الفكرية التي انتسبت للناصرية أو اعتبرت الناصرية تعبيراً عنها ، من الاتجاه الديني المعتدل ، إلى الاتجاه المثالي الروحي المحافظ ، إلى الاتجاه الليبرالي العلماني ذي النزعة الوضعية ، إلى الاتجاه الماركسي[٥٢] .

(٥٠) مراد وهبة ، مقالات : ٢٧٩ .

(٥١) أمير اسكندر ، «مواقف من التراث» ، مجلة آفاق عربية ، عدد ٢ ، تشرين الثاني ١٩٧٥ ، ص ٦٥ .

(٥٢) راجع النماذج الفكرية المتباينة التالية التي أجمعت ــ رغم اختلافها ــ على التوافق مع الناصرية :

ــ الاتجاه الديني المعتدل : الشيخ مصطفى السباعي ، اشتراكية الإسلام ، والشيخ محمود شلتوت ، «الاشتراكية والإسلام» ، جريدة الجمهورية (القاهرة) ، عدد ٢٢ ديسمبر ١٩٦١ .

ــ الاتجاه المثالي : عثمان أمين ، الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة ، ص ٢٤٠ ــ ٤١ .

ــ الاتجاه الليبرالي العلماني : مجلة المفكر المعاصر (والتي تولاها الدكتور زكي نجيب محمود) عدد ١٠ ، ديسمبر ١٩٦٥ ، ص ٤٠ ــ ٤٧ .

ــ الاتجاه القومي الاشتراكي : ميشيل عفلق ، في سبيل البعث : ٢٤٤ ــ ٢٤٥ .

ــ الاتجاه الماركسي : لطفي الخولي ، دراسات في الواقع المصري المعاصر : ٧٣ ــ ٧٤ د . نديم البيطار ، وهو ماركسي ــ ناصري) ، نحو الارتباط بعصر الناصرية أو طريق الوحدة العربية : ١٢٦ ــ ١٤٣ .

وراجع تحليلاً لحصول هذه التآلفات في : ــ

Walid Khalidi. "Political Trends", in: W. Laquer. Middle East in Transition. pp. 121-26.

وإذا كانت بعض هذه الاتجاهات أقرب إلى الروح الحقيقية للناصرية من بعضها الآخر ، فإنه لم يكن ثمة معيار فكري يمثل إطاراً صالحاً للفصل بين ما يقع داخل الناصرية وما يجب أن يبقى خارجها .

ولعل تعريف الدكتور وليد الخالدي للناصرية (عام ١٩٥٨) ما يزال هوالتعريف الأدق "Nasserism is not an ideology but an attitude of mind . It is eclectic, radical, and yet conservative.(٥٣) .

أجل ، «راديكالية متطرفة ، ومع هذا محافظة» ذلك تلخيص نافذ في صميم «الإشكال» الذي تنطوي عليه الناصرية . فلقد تبنت الراديكالية والمحافظة ــ معاً ــ ومنعت بذلك المواجهة الجدلية بينهما(*) .

ويتناول الدكتور أنور عبد الملك هذا الإشكال ، من الوجهة الجدلية ، فيفسره ويعلله على النحو التالي : «من المهم أن نرى بوضوح طبيعة العوائق التي جعلت كل شيء أكثر صعوبة بالنسبة للقيادة والجماهير على حد سواء . كانت المسألة في رأينا مسألة شلل الجدل الاجتماعي . لم يكتف الحكم العسكري ببناء الاشتراكية دون اشتراكيين ، بل رفض قطعاً في مجالات الحياة الاجتماعية كلها من المجال الاقتصادي حتى المجال الأيدولوجي ــ أية مواجهة جدلية بين الاضداد ، فارضاً بالقوة ، أي بشكل مصطنع ، طرق التطور وتواتره(٥٤) ونضيف : وفارضاً بالصيغ التوفيقية تجميد الجدلية الفكرية .

حقاً تلك هي المسألة . وتفسيرنا التوفيقي للناصرية يعلل هذا الحكم النابع من وجهة النظر الجدلية . فلقد جاءت التوفيقية ــ بما لها من تأثير عميق على العقل العربي ــ لتمد النظام بالصيغ الفكرية التصالحية التي استعان بها نظرياً على وقف

---

(٥٣) Walid Khalidi, Ibid, p. 25-26.

(*) يبدو أن عبد الناصر ذاته قد أدرك هذا الإشكال الناجم عن الازدواجية الفكرية ، فحذر (١٩٦٠) من تكرار القول أن نظامنا هو «نظام وسط بين الأنظمة» وأنه «موقف وسط بين العقائد» وذهب إلى أن هذه المقولة سطحية وبعيدة عن الحقيقة وأن علينا أن نبحث عن «مزيج القلب والعقل والروح» لأمتنا لصياغة عقيدتها الاجتماعية . غير أن تطلعه لهذا «المزيج» لم يتبلور في بنيان فكري محدد ــ الاشتراكية في أقوال الرئيس : ٤٤ .

(٥٤) أنور عبد الملك ، المجتمع المصري والجيش : ٣١٤ ــ ٣١٧ .

عملية «الجدل الاجتماعي» ، ومنع تحت تسويغها وتبريرها «أية مواجهة جدلية بين الأضداد» .

وفي قلب هذه الإشكالية ـ إشكالية الاحتواء التوفيقي للجدلية المحظورة ـ كان يقف عبد الناصر بطلاً تراجيدياً متوتراً في باطنه ، وقد لبس قناع التوفيق السعيد المتفائل . فلقد كان الرجل ثائراً ومحافظاً ، ولقد كان عنيفاً ومسالماً ، ولقد كان مقدماً ومحجماً ، ولقد كان محرراً ومستبداً ، ولقد كان مؤمناً ومتسائلاً ، ولقد كان مكملاً وناقضاً . إلا أن هذه الثنائيات لم تأخذ امتدادها الصحي الكامل في حومة الصراع الفعلي ، وفي دائرة الوعي المحلل الناقد ، ليتغلب ما هو إيجاب ما على هو سلب .

وظل البطل متوازناً فاعلاً طالما استطاع الحفاظ بحذق على تعادله الدقيق بين الأضداد الذاتية والموضوعية . فلما اختل التوازن تكشفت التوفيقية الحاذقة في ساحة الفعل عن خيبة ومأساة . وسقط الفارس التراجيدي على الأرض تاركاً دروعه «الاشتراكية العملية» وسماء «الرسالات القدسية»(٥٥) .

غير أن هذه النتيجة يجب ألا تكون موضع استغراب . فقد برزت الناصرية أصلاً ـ كما أبنّا ـ لاحتواء خطر الانشطار والسيطرة عليه بصيغة أكثرمرونة وأقدر على الاستيعاب . لهذا لم تستطع ، بطبيعتها ، تعميق المراحل التالية من الصراع ـ التي رافقت مسيرتها ـ وإيصالها إلى نتائجها الحاسمة . هذا رغم أنها أثارت جوانب معينة ومحددة من الصراع ووسعت إطار المعادلة التوفيقية بإدخال المسألة الاشتراكية في صلب اهتماماتها . ولذا تجب الإضافة أن التوفيقية الناصرية ـ بحكم التوتر المضمر في المعادلات التوفيقية ـ كانت أميل إلى الثورة منها إلى المحافظة ، وإلى التجديد والتغيير منها إلى التقليد والسكون(٥٦) .

ولهذا السبب فقد تنامى في المرحلة الأخيرة (١٩٦٤ ـ ١٩٦٧ ـ ١٩٧٠) جنين

---

(٥٥) الميثاق : ٥٢ ، ٨٨ .

(٥٦) في المرحلة الأخيرة من حياته (١٩٦٧ ـ ١٩٧٠) كان عبد الناصر يؤكد للجنة المركزية للاتحاد الاشتراكي : «إن الثورة يسارية» ويقول عن نفسه «أنا يساري متطرف» ، ويسرّ إلى الخاصة أن «الطبقة الوسطى أصبحت مصدر خطر على الثورة . وهنا موضع «التخطي» في شخصية ناصر . إن قائد الطبقة الوسطى يفكر أخيراً بالخروج عليها ـ محمود أمين العالم : «تأثير عبد الناصر في بنية مصر الاجتماعية» ، كتاب ٢٣ يوليو : خمسة أبعاد : ٣٥ .

جدلي ضمن الإطار التعادلي العام للناصرية ينزع للنقض والنفي والحسم ، أي أن الناصرية أخذت تقترب بالفكر والمجتمع ـ بعد التأميمات الاشتراكية والحرب «الثورية» في اليمن ـ إلى ذلك الحد الفاصل بين التوفيقية والجدلية ، وكأنها مقدمة على نوع من الحسم التاريخي ، والاختيار المصيري الناجز بما يتخطى دورها التوفيقي الذي اضطلعت به في الأصل(٥٧) .

ولكن يبدو أن مثل هذا الحسم المصيري ، في هذا الشرق «الأوسط» تقف عوامل عدة داخلية وخارجية ضد إمكانية تحقيقه . فلدى هذا المنعطف الخطر والمهدد للتوفيق العربي والوفاق الدولي ، تلقت الناصرية ضربتها القاصمة في حزيران ١٩٦٧ وهي على وشك أن تخرج على وسطيتها وتتحول إلى ما يشبه الثورة الجذرية . ولم يمكنها هيكلها التوفيقي المنهك من حماية جنينها الجدلي الثوري الذي أجهض . وسرعان ما استعاد عنصر المحافظة فيها قوته فجذب محور المعادلة إلى جانبه ، وبدأت عملية إعادة التوازن التقليدي ـ بمنأى عن إمكانات الحسم السياسي والفكري الحضاري ـ في «دولة العلم والإيمان»(٥٨) التي تولاها أنور السادات .

ولعل نجيب محفوظ في تتبعه للخط البياني للثورة في مختبره الروائي قد أرهص ـ بحدس فني أصدق من توقعات الفكر ـ بهذا التراجع الوشيك في الدينامية الثورية ، (مطلع عام ١٩٦٧ ، وقبيل الهزيمة بشهور) .

---

(٥٧) أصبحت مصر مرة أخرى على أعتاب انشطارجديد ، أو لعله الانشطار المؤجل منذ ١٩٥٢ : «بدأ الاستقطاب في السلطة بين جناحين : جناح يساري يتأهب لمعركة التغيير الحاسم ، وجناح يميني يسعى لعرقلة هذا التغيير . واحتدم الصراع الفكري في المجتمع» ـ محمود أمين العالم «تأثير عبد الناصر» في كتاب ٢٣ يوليو : خمسة أبعاد : ٤٦ ـ ٤٧ . وهذا التوتر في صميم الناصرية بين المحافظة والثورة ، وبين الحرية والاستبداد ليس مجرد تحليل ذهني ـ إنه معاناة داخلية تشبه التراجيديا التي تبلغ ذروتها في الأزمات عندما تنشطر التوفيقية التي تحتويها : « . . . كلمات بسيطة لإنسان بسيط غداة الهزيمة (١٩٦٧) : إنني أحس بشيء غريب يكوي أعماقي أصارحك به ، هو أن تأييد هذا النظام يشعرني بأنني خائن ، كما أن معارضة هذا النظام تملؤني بنفس الشعور بالخيانة ، فهل أنتحر؟ . . . تلك هي البطولة التراجيدية حقاً . نصفك مع ، ونصفك ضد . . .» غالي شكري ، مذكرات ثقافة تحتضر ٤٠١ .

(٥٨) أنور السادات ، ورقة اكتوبر ، مايو ١٩٧٤ .

« ـ أراد أن يقنعني بالثورة بمنطق غريب . . . أكد لي أنه لا بديل للثورة إلا واحد من اثنين : الشيوعيين أو الإخوان ، فظن أنه دفعني إلى ركن مسدود .

فقلت بإيمان .

ـ ولكن ذلك هو الحق !

ضحك ساخراً ثم قال :

ـ بل يوجد بديل ثالث !

ـ ما هو؟

ـ أمريكا

هتفت بغيظ ـ

ـ أمريكا تحكمنا ؟

فقال بهدوء حالم :

ـ عن طريق يمينيين معقولين ، لم لا ؟[٥٩] . . (هل أصدق من هذا الحدس ؟)

كان عنصر الرجعة ما يزال كامناً في المعادلة ، يتحفّز ويتربص؟ لأن وجوده ظل قائماً ، لم يبتر ، طوال التجربة .

ومع قيام دولة «العلم والإيمان (١٩٧١) ـ بالصورة التي أرهص بها نجيب محفوظ ـ تولى قيادة الجامعة الأزهرية ومشيخة الأزهر الشيخ عبد الحليم محمود (متوفى ١٩٧٨) الذي عرف بموقفين أساسيين متكاملين :

١ ـ رفض فكرة التطور بعامة ، وفكرة التطور العقلي بخاصة ، في مختلف مناحي الحياة الإسلامية[٦٠] والتأكيد على أن عقل الإنسان من حيث هو عقل لم يتغيّر ولم يتطور منذ القدم[٦١] .

٢ ـ رفض التراث العقلي المعتزلي ، وإدانة المعتزلة بالشرك والوثنية لأنها «سجدت للعقل لا للّه»[٦٢] .

ولا نحسب أن عطاء مثل هذا النوع من التفكير مركز الصدارة والقيادة كان مجرد

---

(٥٩) نجيب محفوظ ، ميرامار : ٢٧٦ ـ ٢٢٧ .

(٦٠) د . عبد الحليم محمود منهج الإصلاح الإسلامي : ٣٢ .

(٦١) المصدر ذاته ٣١ ـ ٣٢ .

(٦٢) عبد الحليم محمود ، الإسلام والعقل : ٣٠ ـ ٣١ .

مصادفة . ولعلنا نستنتج من هذا الموقف الفكري : أين أصبح «العلم» بإزاء «الإيمان» في المعادلة الراهنة . إن ردة «أشعرية» المنزع قد وقعت .

ولم يكن ذلك تراجعاً عن عبد الناصر فحسب ، كان أيضاً تراجعاً عن محمد عبده . وذلك الرعيل «العقلاني» من مدرسته .

وحتى التوفيقية المحافظة التي أقامها أنور السادات بين (العلم والإيمان) انشطرت إلى صراع ظاهر بين الأصولية والعصرية (أو العلمانية) بحكم شدة الجدل الاجتماعي في القاعدة العامة للمجتمع ، وخاصة بين القوى الريفية التقليدية والنخب المدينية العصرية(٦٣) .

وعلينا أن ننتظر لنرى إن كانت المؤسسات الحديثة للدولة ستقيم «توفيقية» جديدة بين الطرفين ، أم أن «حسماً» لا سابقة له في التاريخ العربي المعاصر سيحدث هذه المرة . . .(*)

---

(٦٣) يراجع تحليل أوسع لهذه الظاهرة في كتابنا (تكوين العرب السياسي ، ومغزى الدولة القطرية)ص ٥٤ ـ ٥٧ .

(*) راجع كتاب المؤلف «الفكر العربي وصراع الأضداد» ، الصفحات : ٥٥٧ ـ ٥٨٠ .

الفصل الخامس

مراجعات بعد هدوء العاصفة

١ . الهزيمة . . قبل الهزيمة .
٢ . السباق الأمريكي السوفياتي للايقاع بعبد الناصر .
٣ . حيرة جيل بين قائد أحبه وهزيمة أنكرها .
٤ . مصر العائدة . . بعبرة التجربة .
٥ . الدرس الأبقى لغياب عبد الناصر : لا إصلاح مع فساد الأجهزة .

١ ـ الهزيمة.. قبل الهزيمة
١٩٦١ ـ ١٩٦٧

بين كل الهزائم التي تعرض لها العرب في القرن العشرين تبدو هزيمة يونيو (حزيران) ١٩٦٧ «الهزيمة الأم» التي ما زالت جراحاتها مفتوحة وغائرة في الأعماق ، والتي يبدو أن العرب سيدخلون القرن الحادي والعشرين وهم يحملون أعباءها الثقال ، ولم يتخلصوا ــ بعد ــ من «آثارها» المضنية . وكم تبدو عبارة «إزالة آثار العدوان» التي رفعها عبد الناصر غداة الهزيمة عبارة حبلى ومثقلة بمختلف المعاني والآلام والظلال . . بل إنها تبدو الآن ، بعد ثلث قرن ، عبارة ملتبسة ومواربة لتكاثر تلك «الآثار» المثقلة وتشابكها . . فأية «آثار» هي حقاً ؟ إنها بالتأكيد ليست فحسب الآثار العسكرية المتمثلة في احتلال سيناء والجولان والضفة . إنها أيضاً وأيضاً الآثار الحضارية/ النفسية/الفكرية . . . الكيانية قبل كل شيء . فهزيمة حزيران هي ــ بامتياز ــ «أم الهزائم» .

«لم يحدث في حياتي كلها ، قبل ذلك أو بعده ، أن شعرت بانكسار في الروح ، مثلما شعرت به في تلك اللحظة . .» . «انكسار الروح» . . تلك هي كلمة السر في ليل الهزيمة الطويل ، كما كشفها الروائي الأكبر للمرحلة ، ومؤرخها الفني . . نجيب محفوظ ــ (راجع اعترافاته لرجاء النقاش) وفداحة تلك الهزيمة بالذات تتأتى في الوجدان العربي من تناقضها الحاد مع تلك «اللحظة التاريخية المشعة» القصيرة العمر التي سبقتها وانطفأت فجأة وهي في عمر الزهور . . فقد كانت معركة السويس (١٩٥٦) ثم الوحدة ونشوتها (١٩٥٨) ثم الانفصال وتداعياته المفجعة (١٩٦١) ، هكذا دن مقدمات . . كانت لحظة لم يزد عمرها على خمس سنين . (وليست هذه المرة الأولى في تاريخ العرب التي «يشعون» فيها كشعلة متوقدة ثم يتلبسهم ليل طويل . إنها ظاهرة متكررة في تاريخهم بحاجة إلى تفسير . . .) .

أياً كان الأمر فقد تعرض العرب مطلع القرن ــ كما تعرض غيرهم ــ للاحتلال والاستعمار الغربي ، فتولد لديهم حس النضال الوطني وحافز التقدم التعليمي والحضاري لمقاومة المستعمر بسلاحه ، وجاءت هزيمة ١٩٤٨ ممثلة في ضياع فلسطين فألقت الجماهير والحركات الشعبية أوزارها على الأنظمة «الرجعية» و«الفاسدة» و«العميلة» للاستعمار ، وتولد أمل جديد في المواجهة والمقاومة بقيام الانقلابات

«الثورية» ، ووعودها في الوحدة والتحرير .

ولم يفلح «العدوان الثلاثي» عام ١٩٥٦ في إلحاق الهزيمة المعنوية المنشودة بالعرب ، رغم ما ألحقه بهم في الواقع من هزيمة عسكرية ، لأن القيادة الناصرية استطاعت استثمار العدوان وتحويله إلى نصر سياسي ومعنوي ولد دفعاً قوياً متجدداً نحو المقاومة بلغ ذروته في الوحدةبين مصر وسوريا عام ١٩٥٨ وثورة العراق في العام ذاته ، قبل أن تظهر أولى علائم التصدع والانحدار السريع في هذا المد بالتنازع بين القاهرة وبغداد ، ثم بالانفصال بين القاهرة ودمشق (١٩٦١) .

ورغم استمرار «المناخ الثوري» في السنوات التالية حتى ١٩٦٧ ، مروراً بقيام ثورة اليمن عام ١٩٦٢ حيث وصل جيش الثورة المصرية إلى جنوب الجزيرة العربية ــ لدعم الثورة اليمنية ــ قريباً من منابع النفط ، فإن هذه السنوات حملت في طياتها إرهاصات الانهيار القريب المقبل وإن يكن بإشارات متفرقة وبصورة غير بادية للعيان في ظل تفاؤلية الإعلام الثوري الحاكم وحماسته واستبداد أنظمته الذي لم يقل عن استبداد الأنظمة «الرجعية» التي تمرد ضدها ، إن لم يزد عليها .

في تلك السنوات الخمس المداجية والموارِبة بين حدث الانفصال (١٩٦١) وواقعة الهزيمة (١٩٦٧) ، كتب الشاعر خليل حاوي قصيدته الملحمية الفاجعة (لعازر ١٩٦٢) التي تضمنها ديوانه (بيادر الجوع ١٩٦٣) ــ وهو ديوان يُقرأ من عنوانه ــ لتعبّر بشكل لافت عن هذا «الخلل» الخفي لكن الخطير ، في الظاهرة الثورة العربية السائدة . إن «لعازر ١٩٦٢» ــ ولعازر في الأصل شخصية إنجيلية إعجازية ــ ينبعث من قبره ويعود إلى زوجته وهو يحمل إليها ــ هذه المرة ــ موته وعقمه وعجزه الرجولي (عُنّته) فإذا «انبعاثه» ــ ضمن حركة «البعث» السياسي السائد ــ مجرد وهم أليم مرعب بخلاف ما تتظاهر به الزوجة المسكينة أمام الملأ . . . إنه انبعاث يفتقد القدرة على الانتصاب في رحم الأرض التي تصدى لإخصابها . . .

فهو ليس كانبعاث «الشهوة الخضراء» التي تأبى أن تبيد ، كما بشر بها الشاعر خليل حاوي ذاته في بداية «الانبعاث» الثوري مطلع الخمسينيات . إن التآكل السريع للحركة القومية «التقدمية» المتمثلة أساساً في الناصرية والبعث لمما يستدعي التساؤل وإعادة النظر ، فكيف يمكن أن نفسر تأزم وتصدع حركة بهذا الاندفاع القوي في ذروة انتصاراتها ؟ لا بد ثمة خلل ذاتي بما يتعدى «المؤامرة» الامبريالية .

«المارد الجبار كان هنا و . . مات»

هكذا أعلن حاوي بلا مواربة في (لعازر) عام ١٩٦٢ ، بينما المناخ الثوري السائد يعلن مواصلة زحف المارد الجبار . بل إن هذا المارد تحول في رؤية حاوي ـ بحكم توالي الانقلابات العسكرية المتضادة ـ والملعوب بها دولياً إلى «مارد . . يخرج من جيب السفير» ! .

وحيال ذلك كان لا بد من انقلاب حضاري من نوع آخر :

«عمّق الحفرة يا حفار

عمقها لقاع لاقرار . .»

مشيراً إلى أن الثورة لم تكن ثورة قاع وجذور كما يتطلب «الانبعاث الحضاري» الحق .

ملمحاً من جانب آخر إلى عجز المثقف العربي عن المشاركة في صنع المصير !

الجماهير التي يعلكها دولاب نار . . .

من أنا . . حتى أرد الموت عنها والدمار ؟

باختصار كانت لعازر حاوي ١٩٦٢ حسب تعبير مطاع صفدي : «تاريخ بداية الانكسار في خط التصعيد النهضوي مع فاجعة الانفصال لأول وحدة عربية في تاريخ العرب الحديث» (مطاع صفدي مجلة الفكر العربي المعاصر ، العدد ٢٦ ، حزيران ـ تموز ١٩٨٣ ، ص ١٧) ، وليس من باب المصادفة أن خليل حاوي سينتحر عام ١٩٨٢ في بداية الغزو الإسرائيلي لوطنه لبنان مؤكداً بإماتة الجسد «موت الروح» المبكر قبل عشرين سنة وقبل «هزيمة يونيو» بسنوات عدة . . وفاضحاً ، في رسالة انتحاره ، تعهّر اللغة . . إنه أشبه ما يكون بـ «انكسار الروح» لدى نجيب محفوظ . . . وأن اتخذ شكلاً انتحارياً فاجعاً . .

في الوقت ذاته ، كان شاعر شاب داخل مصر ، اسمه أمل دنقل ، لم يكمل عقده الثالث بعد ، يكتب بين ١٩٦٢ و١٩٦٧ ـ إلى شهرين قبل الكارثة ـ مجموعة من القصائد المماثلة في روحها التحذيرية المتطيرة :

من أين ترفع السنابل الخضراء في القرى أعناقها

والجند يسحقونها في زحفهم للشام

كي يدخل الفرعون في المركبة الحزينة . .

وتعول النساء في قرانا . . .

وتملأ البيوت بالأيتام والأيتام .

وفي عام ١٩٦٧ ، قبيل الكارثة ، يعلن أمل دنقل :
ويكون عام . . .
فيه تحترق السنابل والضروع . . .
ويموت ثدي الأم . . .
تنهض في الكرى تطهو ـ على نيرانها ـ الطفل الرضيع . . .

وصولاً إلى قصيدته (البكاء بين يدي زرقاء اليمامة) ، التي كانت : موازاة رمزية للانهيار القومي الشامل في حزيران (يونيو) ١٩٦٧ «كما وصفها د . جابر عصفور ـ مقالة (الإرهاص بالكارثة/ صحيفة الحياة/ ١٩٩٨/٧/٢٧ ، ص ١٣) .

في الوقت ذاته ، ولكن على صعيد آخر ، وهو صعيد الفكر الذي كان أشد التزاماً بالخط «الثوري التقدمي» في حينه ، خرج عبدالله القصيمي ـ المتمرد الفكري القديم من شبه الجزيرة العربية منذ كتابه (هذه الأغلال× عام ١٩٤٦ ـ خرج في كتابه التأسيسي الأهم (العالم ليس عقلاً) الصادر في بيروت عام ١٩٦٣ على خط الالتزام «الثوري» وخط الالتزام «الرجعي» ، أي خرج على الاتجاهين المتصارعين معاً ، وأحدث رجةً كبرى بتمرده العقائدي الذي مس الأسس الدينية التقليدية ، والأسس الثورية السياسية في الوقت ذاته .

إلا أنه وفي ظل «الحُرم الديني» الذي وقع على الكاتب والكتاب في معظم الأقطار «الثورية» و«المحافظة» غاب عن معظم الأذهان «المغزى السياسي» للكتاب في تلك الفترة الحرجة والمحرجة (١٩٦١ ـ ١٩٦٧) .

غير أن «الرسالة السياسية» التي تضمنها كتاب القصيمي فيما يخص الاتجاه الثوري وقيادته التاريخية في حينه لم تقل خطورة عن تمرده العقيدي حيال خط المحافظة الدينية .

حمل الكاتب في عناوينه التوضيحية التأكيد على أن «الثوار» هم نوع من المرضى الذين يعبّرون عن عقدهم ونوازعهم المكبوتة بالتمرد والثورة فينبغي ألا ننتظر منهم حلاً لمشكلاتنا الكبرى . وعلى النقيض من كتاب أنيس صايغ (مفهوم الزعامة من فيصل الأول إلى عبد الناصر ١٩٦٥) في إبراز فضائل البطولة الناصرية وإيجابياتها في مسار التاريخ العربي المعاصر ، كان عبدالله القصيمي منذ ١٩٦٣ ، يكتب العبارات التالية منبهاً إلى محاذير ظاهرة البطل الفرد الذي اختزله ـ في مفهومه بكلمة واحدة (الدكتاتور) ، وكان من البيّن أنه يتقصد بكل كلمة في هذا

النص ظاهرة جمال عبد الناصر (الذي أمر بإخراجه من مصر التي لجأ إليها قبل سنين هرباً من فتوى رجال الدين في بلده بهدر دمه . وكانت من مفارقات الوضع العربي أن تتفق أشد المؤسسات الدينية محافظةً مع أشد المؤسسات السياسية ثوريةً على مطاردة مفكر بعينه . إلا أن هذه المفارقة ليست بالضرورة استثناءً في الواقع العربي الراهن الذي لم يشهد ـ بعد ـ فك الارتباط بين الثورية السياسية ، من جانب ، والمحافظة الدينية من جانب آخر ، وذلك ما جاء مشخصاً ومكبّراً بعقد عقود قليلة في الثورة الإيرانية التي لم تواز ثوريتها السياسية إلا محافظتها الدينية المتشددة) .

كتب القصيمي عام ١٩٦٣ تحت عنوان (الدكتاتور أعلى مراحل الاستغلال والرجعية) وهو نص نثبته هنا بحرفه لأنه كان نادراً في حينه ويرهص باكراً بما سيأتي بعد الهزيمة من أدبيات مماثلة في الخطاب العربي ، لكننا نتحفظ بشأن لغته ، خاصةً فيمايتعلق بشخص عبد الناصر إن لم يكن بشأن ظاهرة الدكتاتور والدكتاتورية بصفة عامة : «الاستبداد والطغيان هما إحدى مركّبات الدكتاتور . . . ولكن هذه هي صفته الأولى المتواضعة . . . إنّ خصائصه الكثيرة المتعبة تجعل وجوده ظاهرة لا تتكرّر كثيراً .

«تحدث الزلازل والبراكين والأحداث الكونيّة الصعبة أكثر مما يحدث وجوده . محصول البشر منه نادر جداً ، ولكنّه باهظ جداً . . . يوجد في ظروف متطوّرة ولكنّها غير متكاملة ولا مستقرّة ـ ظروف مرارة وألم وحيرة . . الدكتاتور لا يريد بمغامراته أن يحقّق أهدافاً معيّنة ، وإنّما يريد أن يصنع أحداثاً مثيرة . فهو حدث لا فكرة .

«يتنقّل بين المتناقضات في مهرجانات من الدعاية والإعلان : يكتب الدستور ويطلق الرصاص على من ينادون به ، يدعو إلى الحريّة ويعاقب من يصدّقونه . يمجّد الكرامة ويسحبها من السوق . يقدّس اسم الشعب ويحتقر إرادته . يفعل جميع الأخطاء ويضع مكبّرات الصوت في الطرقات للثناء على أخطائه . . لا يحترم عقل الجمهير ولا يخشى ذكاءها .

«لا يؤمن بالمنطق ولا بالشرف بل بالدعاية ، الدعاية عنده سلاح رهيب ، يرصد له كلّ شيء ، ويعتمد عليه لسحق جميع الأعداء . . . والتخويف هو المعنى الكبير في دعاية الدكتاتور» .

«الدكتاتور يحدث في العلاقات الدوليّة نوعاً جديداً من الأخلاقيّة الكريهة ، يشيع أساليب الوقاحة والسباب والبذاءة والإتهامات غير المألوفة . . .» .

«حتى التاريخ ، حتى الأموات لا يريد أن يوجدوا ، وأن يذكروا ، أو ينسب إليهم خير لئلا ينافسوه أو يشاركوه في إبداع الحياة والحضارة وفي صياغة التاريخ . . . يكره الأشياء المرتفعة ، يكره الرؤوس المرتفعة . . . والعقول المرتفعة والأخلاق المرتفعة» .

«إنّ انتصارات الدكتاتور وهزائمه مأخوذة من حسابات الجماهير . دعاياته الهائلة الباهظة ومظاهراته وصهيله ومؤامراته ومغامراته كلّ ذلك يدفع من حسابات المجتمع» .

«يروع الناس أحياناً من الدكتاتور أنّه لا يسرق أموالاً ليحولها إلى اسمه ، وأنّه يحيا بلا ترف . ولكن ليست السرقة هي فقط أن تحول أموال الآخرين إلى حسابك ، ذلك هو أصغر السرقات في المجتمع . إنّ أقبح السرقات وأكبرها أن توجّه كلّ جهود الدولة وكلّ أموالها إلى بنوك الدعاية لك ، وإلى الوجوه التي تثبّت مركزك وتعطيك القوة . . . وما حاجة الذين يملكون حريّة التصرف المطلقة إلى السرقة ؟» .

«الحاكم الفاسد يسرق . أما الحاكم الإله فهو فوق السرقة لأنّ السرقة تحديد ، وهو مطلق . وأبشع ما في الدكتاتور أنّه اعتداء على الرجولة . . . يحوّل المجتمع إلى قطعان من الخصيان الفاقدين للفحولة العقليّة والأخلاقيّة . . .» .

المصانع والأعمال الإنشائية التي يقيمها الدكتاتور لا يراد بها أن تكون مصانع ومنشآت بقدر ما يراد بها أن تكون حرساً للدكتاتور . . .

«لا يبحث الدكتاتور عن الأفضل ، بل عن الأضخم ، إنّ هرماً واحداً كبيراً لأفضل لديه من ملايين الأهرامات الصغرى . . .

«إن أعلى مراحل الطغيان للدكتاتور . . . أن يصل إلى المرحلة التي يجرؤ فيها على أن يعلن نقده لنفسه . وإعلان الدكتاتور نقده لنفسه نوع منكر من الكبرياء والتباهي . . . وهو الصورة النهائية للفراغ من عملية الإذلال للمجتمع وسلبه كلّ أنواع المقاومة واحترام النفس» .

«إنه بسبب الظروف التي يعيش فيها الدكتاتور قد يقدّم نفسه كرسول عظيم ينادي بمحاربة الرجعيّة والإقطاع والاستغلال . . . (ولكن) الدكتاتور هو أخبث مستعيد لتلك العصور ، بل إنّ مجرد وجود الدكتاتور هو أوقح وجوه الرجعيّة . فإذا هاجم أيّ دكتاتور الرجعيّة كان المعنى أنّ الرجعية في أعلى درجاتها تهاجم الرجعيّة في إحدى درجاتها» . (عبدالله القصيمي ، العالم ليس عقلاً ، بيروت ١٩٦٣ ، ص ١٢٣ ـ ١٥٥) .

مرّ أكثر من ثلث قرن على صدور هذا النص من عبدالله القصيمي في حق عبد

الناصر دون أن يسميه ، لكنها كناية غير مستترة ! . . . وما زال من الصعوبة أن يتقبل الضمير العربي ـ رغم كل الإحباطات والفواجع التي أدت إليها القيادة الفردية غير الديمقراطية للثورة ـ أن يتقبل هذا المس بقيم الإخلاص والنزاهة في قيادة عبد الناصر ـ رغم سلبياتها ـ بل ربما وجدنا الأجيال الجديدة والحركات الصاعدة أشد نفوراً من كتابة تاريخ الحركة الناصرية وقائدها بهذه اللغة .(*)

(*) يراجع كتاب المؤلف (مساءلة الهزيمة) ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ٢٠٠١ .

٢) السباق الأمريكي ـ السوفياتي للإيقاع بعبد الناصر

من مفارقات الصراع السياسي والأيديولوجي الدولي في المنطقة العربية في المرحلة الأخيرة من الحقبة الناصرية (١٩٦٥/١٩٦٧) أنه بينما توصلت الإدارة الأمريكية في عهد لندون جونسون ـ بالتفاهم والتنسيق مع حلفائها البريطانيين، والإسرائيليين بصفة خاصة ـ إلى أن الحركة الثورية العربية بزعامة جمال عبد الناصر قد أصبحت خطراً يتهدد صميم المصالح الغربية ولا يمكن القبول باستمرارها، خاصة بعد أن اقترب الرئيس عبد الناصر من القوى الماركسية المحلية عام ١٩٦٤ وأفسح لها مساحة ملحوظة في الخريطة الفكرية لجهازة الإعلامي المؤثر بقوة في توجيه الجماهير العربية . . . في تلك المرحلة بالذات وقبيل حرب يونيو (حزيران) ١٩٦٧ بزمن وجيز، تبلور لدى القيادة السوفياتية بالمقابل اقتناع مؤداه إن الطبيعة الوسطية «التوفيقية» للناصرية، بين اليمين واليسار، وبين «الاشتراكية العلمية» «والرسالات السماوية» ـ حسب تعبير «الميثاق» ١٩٦٢ ـ بالإضافة إلى استقلالية السياسة الناصرية في المواقف الإقليمية والدولية، قد أصبحت تمثل «عائقاً» أو «تجميداً» للحركة الثورية الراديكالية في المنطقة العربية التي غدت ـ حسب التصور السوفياتي والتحليل الماركسي العربي ـ مهيأة لتغيير جذري لولا «وسطية» عبد الناصر، و«الوصاية» التي يمارسها بتأثيره القوي على حركة «الجماهير» و«البروليتاريا» العربية. ويبدو أن أجنحة في الأحزاب والحركات والنخب القومية في المشرق (البعث بالدرجة الأولى) قد شاركت في مثل هذا التصور الذي ستثبت مجريات الأحداث بعد ضربة يونية ١٩٦٧ إنه كان «وهماً» كبيراً وقع فيه السوفيات والماركسيون العرب والمزايدون القوميون ودفعوا جميعهم ثمنه الباهظ بعد فترة وجيزة من تلقي عبد الناصر ضربة يونيو، لكونه تصوراً وتحليلاً ينطوي على فهم قاصر وخاطئ أساساً لطبيعة القوى والأوضاع في المنطقة العربية محلياً ودولياً، ولدور عبد الناصر ومصر على امتداد هذه المنطقة ويبدو أن القيادة السوفياتية، بالذات، كانت تتصور أن الضربة الإسرائيلية ـ الأمريكية ستكون محدودة وأنها سوف «تحجّم» الحركة الناصرية وتقلص تأثيرها نسبياً لتكون أكثر اعتماداً على الاتحاد السوفياتي، دون أن يؤدي ذلك بالمقابل إلى اختراق إسرائيلي ـ أمريكي حاسم في المنطقة العربية يقضي على المصالح

السوفياتية ، وبالتالي فتمسك القيادة السوفياتية بـ «الورقة الناصرية» في يدها وتستثمرها سياسياً بشكل أفضل في معركة الصراع الدولي . وذلك ما يمكن أن يفسر المعلومات غير الدقيقة (بل المضللة) التي سرّبها السوفيات لعبد الناصر بشأن الحشود الإسرائيلية ضد سوريا ، بالإضافة إلى «النصيحة» السوفياتية الشهيرة التي وجهها سفير الاتحاد السوفياتي في القاهرة إلى عبد الناصر قبيل فجر الخامس من حزيران بعدم توجيه «الضربة الأولى» إلى إسرائيل !

وربما كان من انعكاسات هذا التصور ، التأثير الذي مارسته عناصر «يسارية» شديدة التطرف في النظام السوري السابق ، حينئذ (قبل إبعادها في الحركة التصحيحية التي قام بها الرئيس حافظ الأسد ١٩٧١) ، من أجل تأخير دخول الجيش السوري ساحة المعركة يومي ٥/٦ يونيو ١٩٦٧ وذلك كي «ينهك» الجيشان الإسرائيلي والمصري نفسيهما في الأيام الأولى من الحرب حسب تصور تلك العناصر ، فتصبح القوات السورية ـ بإشرافها ـ القوة المؤثرة في المنطقة قياساً بجيش العدو . . وجيش الشقيق . . في الوقت ذاته ودون تمييز !!

وأياً كان الأمر ، فإن «القوتين الأعظم» والقوى التابعة لهما ، قد التقتا ، رغم صراعهما المفترض في تلك الفترة ، على توجيه «ضربة» للحركة العربية بزعامة عبد الناصر والفارق بين «الامبريالية/ الصهيونية» و«التحررية الماركسية اليسارية» ، إن الأولى أرادتها ضربة ساحقة (وهكذا كان) ، بينما الثانية ، لغباء تحليلها ، أرادتها ضربة محدودة وذلك لصالحها على حساب التيار الناصري ، فأصبح وجودها «الضحية التالية» مباشرة بعد توجيه الضربة لعبد الناصر التي كانت تتواجد كل قواها في ظله . وليس مستغرباً ، في ضوء هذا التحليل القاصر ، والسلوكية المكيافيلية ، أن تتلاشى الأحزاب الماركسية في المنطقة العربية ، واحدةً بعد الأخرى ، ثم أن ينتهي ويتفكك الاتحاد السوفياتي ذاته بعد عقدين من زمن تلك الخديعة المبطنة لرائد من رواد حركة التحرر الوطني ضد الاستعمار والحليف الأبرز للاتحاد السوفياتي ، كما كانت تسميه الأدبيات «السوفياتية» . . قبل أن تفقد اسمها !

غير إن الانحسار البارز للقوى الماركسية واليسارية في المنطقة العربية لن يتضح إلا بعد بضع سنوات على هزيمة يونيو (١٩٦٧) وعلى الأخص بعد غياب عبد الناصر الذي تبين أنه كان الرافعة الحقيقية لحركة التحرر العربي ، وليس الشلل البعثية واليسارية المزايدة هنا . . . أو هناك . (١٩٧٠) ، حيث استطاع الرئيس أنور السادات

تسلم السلطة كاملة في مصر (١٥ مايو ١٩٧١) مبعداً عدداً كبيراً من العناصر القيادية المصرية المحسوبة على السوفيات واليسار ، بصفة عامة ، وتلا ذلك بوقت قصير تلاشي الأجنحة «الراديكالية» في الأنظمة المشرقية العربية كما فقدت الفصائل اليسارية في المقاومة الفلسطينية دورها المؤثر ، وذلك بعد أن زايدت على مواقف عبد الناصر في الشهور الأخيرة من حياته ـ خاصةً حيال مبادرة روجرز ـ بما يوحي أنها كانت تطمح بصورة جدية للتصادم معه ووراثة دوره . (التي لم تكن مهيأة للاضطلاع بتبعاته القيادية والنضالية الكبيرة) .

فعندما قبل عبد الناصر «مبادرة روجرز» عام ١٩٧٠ في ظروف المواجهة الصعبة ، انقض اليسار المتطرف في المشرق ، بشعارات المزايدة السائدة ، وأخرج متظاهرين من فصائله في عمّان يهتفون «عبد الناصر . . . يا جبان . . .»!

(ومن مساخر هذا الثلث الأخير من القرن العشرين ، أن بعض قادة أولئك المتظاهرين عادوا مؤخراً إلى منطقة السلطة الفلسطينية بانتظار المتاح لهم من أدوار) .

وفي السنوات الأولى بعد الهزيمة ، اعترف هشام شرابي بتراجع الأوهام الأيدولوجية بُعيد الفورة اليسارية الثورية القصيرة والعابرة بين ١٩٦٧ ـ ١٩٧٠ .

يقول : «لم تدم نشوة الثورة طويلاً . . . أدركت أن الثورة ليست أمراً سهلاً ، وإنها لا تحصل لمجرد إيماننا بضرورة حصولها . وبدأت أعي أن التحول أمر معقد للغاية . . مذ ذاك ، أخذ تفكيري اتجاهاً جديداً يدور حول واقعنا الاجتماعي وأسباب فساده . وأخذت أتساءل حول تركيب مجتمعنا العربي وطبيعة السلوك فيه . (شرابي ، مقدمات لدراسة المجتمع العربي ، ص ٢١) . هكذا لم يكن مفر من أن يتحول التشخيص من إلقاء اللوم على صفقة الأسلحة الفاسدة (عام ١٩٤٨) إلى تحميل «التركيبة الفاسدة» كلها مسؤولية الهزيمة .

وكان محمد حسنين هيكل قد أشار بعيد وفاة عبد الناصر إلى أن آخر معاركه كانت مع البعث العراقي الذي صعد المزايدة عليه في تلك الفترة الحرجة من التراجع القومي . والمفارقة أن ميشيل عفلق ، المؤسس الفكري للبعث كان قد كتب منذ أواخر ١٩٥٦ ـ بُعيد معركة السويس ـ محذراً : ـ

«لو زال عبد الناصر ، فإن ذلك سيرجع بالعرب عشرات السنين إلى الوراء ، إلى زمن الاحتلال والتجزئة والفساد والانحلال ، لأن سياسة عبد الناصر الاستقلالية العربية قد دفعت قضية العرب وإمكانياتهم درجات حاسمة إلى فوق . . . إن جمال

عبد الناصر هو فعلاً وبالذات موضوع وهدف لهذه المعركة الفاصلة التي يشنها الغرب الاستعماري . . »(معركة المصير الواحد ، ص ١١١) .

إلا أن التعامل البعثي العملي مع عبد الناصر لم يلتزم بمقولة عفلق الذي بدأ نفسه في التعرض لعبد الناصر بعد الانفصال (١٩٦١) ، الأمر الذي اضطر مفكراً قومياً من مستوى ساطع الحصري لأن يتساءل في حينه (١٩٦٣) : «أفليس من الغريب أن ينسى ميشال عفلق وحزبه كل ذلك؟» ـ (كتاب الإقليمية وجذورها ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣) .

وواقع الأمر أن الشهور والسنوات الثلاث الأولى بعد الهزيمة (١٩٦٧ ـ ١٩٧١) قد شهدت بشكل متواتر ، نوعاً من الانقضاض الأيديولوجي اليساري على مواقع الحركة الناصرية ، كما أن الإعلام السوفياتي ركز على انتقاد «وسطية» و«برجوازية» الثورة «العسكرية» الحاكمة في مصر في معرض تحليله لأسباب الهزيمة ، وذلك من منطلق ذلك التصور/ الوهم بأنه قد حانت اللحظة التاريخية المناسبة و«الحلقة» الملائمة في سلسلة التاريخ كي تمسك القوى الماركسية واليسارية بزمام الموقف في مصر والمنطقة العربية ، وترث مواقع الحركة الناصرية وتتجاوز «وسطيتها» ، وتنتقل إلى مواقع أكثر حسماً و«ثورية» . والواقع أن هذه المؤشرات في مسلك السوفيات واليسار العربي بعد الهزيمة مباشرة تؤكد تلك «النية» المبيتة من قبل .

ويستطيع الراصد ليوميات تلك المرحلة (١٩٦٧ ـ ١٩٧٠) أن يتبيّن بأن عبد الناصر نفسه ، في بعض الظروف والمواقف ، وبتأثير الهزيمة ، والضغوط السوفياتية ، والمؤثرات اليسارية المصرية والعربية ، كان يدلي بملاحظات وتصريحات توحي بميله وانتمائه الشخصي إلى التيار المادي الجدلي ، أو اليساري في الأقل .

ففي تلك الفترة كان عبد الناصر يؤكد للجنة المركزية للاتحاد الاشتراكي : «أن الثورة يسارية» ويقول عن نفسه : «أنا يساري متطرف» ويُسِرّ إلى الخاصة أن : «الطبقة الوسطى أصبحت مصدر خطر على الثورة . (محمود أمين العالم : «تأثير عبد الناصر في بنية مصر الاجتماعية» في كتاب ٢٣ يوليو : خمسة أبعاد ، ص ٣٥) .

وفي المشرق العربي ، كانت النزعة اليسارية ، بل الماركسية ، تأخذ أبعاداً لم تأخذها من قبل . ويمثل كتاب صادق جلال العظم (نقد الفكر الديني ١٩٦٨) الذي أثار ضجة كبيرة وقُدّم إلى المحاكمة في بيروت بتهمة المس بالمعتقدات الدينية ، أبرز نماذج الفكر الايدولوجي المتمركس في تلك المرحلة ، وذلك من منطلق النقد والإدانة

«لوسطية» عبد الناصر .

ختم صادق العظم كتابه هذا بعبارة سارتر : «الماركسية هي الفلسفة المعاصرة» بما يعكس عنوان اللحظة و«المزاج» الفكري العام في تلك الآونة . (العظم ، نقد الفكر الديني ، ط٧ ، ص ١٥٤) .

إلا أن ذلك البروز المؤقت لليسار في تلك السنوات القليلة على صخبه كان بمثابة الطفرة السطحية والعابرة . وربما استطاع ذلك التيار إحداث ذلك الانطباع في المنطقة العربية مؤقتاً نظراً لمواقف عبد الناصر ذاته بعد الهزيمة (١٩٦٧) وقبل أن يرحل عام ١٩٧٠ ، فيما اتخذه من سياسات لتجاوز آثار العدوان . أما بعد رحيل عبد الناصر عام ١٩٧٠ ، فيمكن «التأريخ» لصعود موجة يمينية كاسحة ، في ظل الخطاب القومي «الثوري» ذاته في البداية ، ثم بايديولوجية محافظة أكثر صراحة ، ساهمت بدورها في تمهيد الجو في النهاية لسيادة الخطاب الديني بعامة ، ثم الأصولي بصفة خاصة . وسوف نرصد في هذا الفصل هذه «التحولات» الأيديولوجية والفكرية ـ على مدى ربع القرن الأخير ـ بتنويعاتها المختلفة ، وإرهاصاتها المبكرة منذ أن بدأت في الظهور قبيل هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، وإلى أن تواترت وانقسمت إلى تيارات صريحة متواجهة ـ يميناً ويساراً ـ بعد أن أخذ المشروع «التوفيقي» الضخم الذي حاولت الناصرية إقامته في التصدع على صعيد «الجدل» الاجتماعي (التحتي)؟ ، وصعيد «الجدل» الايديولوجي الفكري (الفوقي) ، بتأثيرات تلك الهزيمة/ الضربة . . القاسية .

* «منفستو» الحركة الأصولية :

ورغم استمرار التأثير الواسع للمشروع التوفيقي الناصري بين ثنائيات الدين/ والعصر ، التراث/ التقدم . . . الخ حتى هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، فإن المشهد العربي لم يخل من إرهاصات تجدد الصارع وتصدع تلك التوفيقية قبل ذلك التاريخ . ففي عام ١٩٦٥ ، أصدر سيد قطب أخطر كتبه (معالم في الطريق) الذي لم يمثل منعطفاً في تفكيره هو فحسب وإنما في تفكير المنطقة العربية والإسلامية كلها . يمكننا القول الآن ، في نهاية القرن ، إن كتاب (معالم في الطريق) ١٩٦٥ كان «المنفستو» الأول للحركة الأصولية الراهنة على امتداد الأفق الإسلامي من مصر إلى الجزائر إلى أفغانستان . . وربما كان من السابق لأوانه مقارنته من حيث الأهمية التاريخية بالمنفستو الشيوعي (١٨٤٨) ، إلا أن على الصعيد الإسلامي المعاصر يكاد يأخذ مثل هذه المكانة .

ولعل الدكتور غازي القصيبي في «العصفورية» (١٩٩٦) قد لخص أثر هذا الكتاب على مدى هذه الحقبة عندما أورد اللمحة التالية : «أخرج الدكتور ضياء المهتدي من جيبه كتاباً صغيراً قدمه لي وقال : «هذا هو برنامجي» . نظرت إلى الكتاب وقلت : معالم في الطريق ، قال : نعم ، للشهيد العظيم سيد قطب . قدس اللّه سره . هل سمعت بهذا الكتاب يا بروفسور؟ «قُلت : سامحك اللّه يا فضيلة الدكتور كيف أسمي نفسي البروفسور ولا أعرف أهم كتاب صدر في العالم العربي خلال نصف القرن الأخير؟» .

قال فضيلة الدكتور مصححاً : «خلال القرون الخمسة الأخيرة . . .» (ـ العصفورية ، ص ٢٧٤) . وإنه من عميق الدلالة أن يستشعر النظام الناصري خطر هذا الكتاب في حينه عندما رصدت مباحثه سرعة انتشاره بين الجماهير انتشار النار في الهشيم ، فيضغط الجناح اليساري المتطرف في النظام باتجاه إعدام سيد قطب في أغسطس ١٩٦٦ بعد مشاركته في «مؤامرة» ضد «أمن الدولة» . أياً كانت ملابسات تلك «المؤامرة» فإن ذلك الكتاب/ المنفستو هو الذي حمل «حيثيات» إعدامه في واقع الأمر . .

ينتهي ذلك «الكتاب المنفستو» بالحسم الجذري التالي : «إنها ليست معركة سياسية ولا معركة اقتصادية ولا معركة عنصرية ، ولو كانت شيئاً من هذا لسهل وقفها» ولكنها في صميمها معركة عقيدة ـ إما كفر وإما إيمان . . إما جاهلية وإما إسلام» ـ هكذا تحدث سيد قطب عام ١٩٦٥ مسدداً سهمه بحسم لا تراجع فيه إلى صميم العمود الفقري للمشروع التوفيقي الناصري الذي لم يتردد بدوره في تعليقه على المشنقة في العام التالي . فالجاهلية في مفهوم سيد قطب هي العصر الحديث الذي حاولت الناصرية استيعاب تقدميته في صيغتها المزدوجة ، إلى جانب الإسلام . . . هذه الصيغة التي يدعو سيد قطب إلى هدمها من الأساس بفك الارتباط بين عنصريها غير القابلين لا للتوافق ولا للتعايش ، ولا مفر من حرب جذرية حاسمة بينهما . . حسب قناعة سيد قطب !

على الطرف النقيض وفي العام ذاته (١٩٦٥) كان جلال صادق العظم ، أستاذ الفلسفة اليساري وسليل الارستقراطية الدمشقية ، يلقي في النادي الثقافي العربي ـ نادي القوميين العرب ببيروت ـ محاضرة بعنوان : «الثقافة العلمية وبؤس الفكر الديني» . من ضمن ما قاله في هذه المحاضرة : «إن الدين كما يدخل في صميم

حياتنا، وكما يؤثر في تكويننا الفكري والنفسي، يتعارض مع العلم ومع المعرفة العلمية قلباً وقالباً، نصاً وروحاً» (نقد الفكر الديني ١٥)، وفي نظرة عكست ابتعاد اليسار وقصوره عن فهم الطبيعة الثوروية الكامنة للدين ــ كما سيتضح من أحداث الثلث الأخير من هذا القرن في العالم الإسلامي ــ أعاد العظم تكرار المقولة اليسارية/ الماركسية الشهيرة القائلة إن الدين يمثل: «الأيديولوجية الرسمية للقوى الرجعية المتخلفة في الوطن العربي وخارجه» (المصدر ذاته ١٦)، ولم يكن من باب الصدفة أن يكون المفكرالذي تعرض لسهام نقده في تلك المحاضرة هو... سيد قطب !!

كانت الأرض العربية تعتمل بمثل هذه النقائض قبيل هزيمة يونيو، بينما كان المشروع التوفيقي الناصري، والقومي بعامة، يحاول تفادي الحسم المنذر بخطر الحرب الأهلية عن طريق ذلك التوفيف التصالحي بين النقائض والأضداد..

والواقع أنه ليس من المبالغة القول أن الصراع الداخلي الذي شهدته وتشهده المجتمعات العربية في الثلاثين سنة الأخيرة منذ رحيل عبد الناصر (١٩٧٠) حتى أواخر القرن العشرين ــ ذلك الصراع الذي وصل بعضه إلى مستوى الحروب الأهلية ــ كان في جانب مهم منه تعبيراً عن انشطار ذلك المشروع الناصري التوفيقي وتحلله إلى عنصرية النقيضين، وعودة هذين العنصرين إلى التصارع بدل التوافق. ذلك أن «الثورة» الناصرية في الأساس كانت ثورة ــ في ــ التوفيقية لا ثورة عليها، وأنها كانت محاولة لتجاوز توفيقية الإصلاح الديني باستيعاب المؤثرات الجديدة للفكرالثوري واليساري في عالم منتصف القرن، دون تخطي الثوابت التراثية. (راجع: محمد جابر الأنصاري، الفكر العربي وصرع الأضداد، ص ٥٥٧ ــ ٥٨٠).

في مطلع عام ١٩٦٧ ــ قبل الهزيمة ــ عندما بدا أن المشروع «التوفيقي» الناصري بمصر ذاتها أصبح يعاني أزمة داخلية ويصل إلى ما يشبه الطريق المسدود، كان نجيب محفوظ ــ بدوره ــ يتابع الخط البياني للثورة في مختبره الروائي ويحدس فنياً بوضوح مدهش بالاحتمال المقبل في رواية (ميرامار) التي صدرت قبل الهزيمة بعدة أشهر.

كان «الجدل» في هذه الرواية يتخذ شكل الحوار التالي :ــ

«ــ أراد أن يقنعني بالثورة بمنطق غريب... أكد لي أنه لا بديل للثورة إلا واحد من اثنين: الشيوعيين أو الإخوان، فظن أنه دفعني إلى ركن مسدود.

فقلت بإيمان:

ــ ولكن ذلك هو الحق!

ضحك ساخراً ثم قال :

ـ بل يوجد بديل ثالث !

ـ ما هو؟

ـ أمريكا

هتفت بغيظ ـ

ـ أمريكا تحكمنا ؟

فقال بهدوء حالم :

ـ عن طريق يمينيين معقولين ، لم لا ؟

إذا بدت هذه الرؤية الروائية وكأنها «نبوءة» شديدة البساطة والوضح في حدسها بعد سنوات قليلة من صدورها فإنها تمثل في الوقت ذاته «تاريخاً واقعاً ومقبلاً» ـ في الوقت ذاته ! ـ شديد التعقيد والتعرج ! فقد انطوت الظاهرة الناصرية أصلاً ، على تيارين متباينين ، اجتماعياً وحضارياً وفكرياً وعملت على إقامة مشروعها التوفيقي الشامل بينهما ، وذلك إخلاصاً منها لخطها الإصلاحي المبدئي في تجنيب المجتمع المصري خطر الانشطار والعنف (الذي تعرض له أواخر العهد الملكي ١٩٤٦ ـ ١٩٥٢) ، وحرصها على تجاوز الحرب الطبقية بنهج الثورة «البيضاء» المستندة إلى التحالف السلمي بين قوى الشعب العامل بما في ذلك البرجوازية الوطنية(*) .

(*) يراجع كتاب المؤلف (مساءلة الهزيمة) ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ٢٠٠١ .

٣- حيرة جيل
بين قائد أحبه.. وهزيمة أنكرها

على الرغم مما يعرفه الجميع عن الصراع السياسي الذي حدث بين عبد الناصر والقيادة السعودية ، فقد استطاع خالد بن سلطان بن عبد العزيز في موقف تجرد أن يسجل هذه الشهادة للتاريخ في «مقاتل من الصحراء» : «كان لعبد الناصر تحدياته الأيدولوجية أيضاً . كان بطلاً نتطلع إليه ويحبه الأمراء الصغار بلا استثناء حباً جماً إلى درجة أن الخلاف كان ينشب بيننا إذا قال أحدنا أنه أشدنا حباً له . كنا جميعاً ناصريين ، كما كان أكثر العرب كذلك . كان هذا الاتجاه واضحاً في عائلتي كان أبي وأعمامي معجبين بعبد الناصر وتستهويهم خطبه وأفكاره ، تجد صورته على الجدران وسيرته على كل لسان أينما وليت وجهك» ـ (مقاتل من الصحراء ، ١٩٩٥ ، دار الساقي ، ص ٨١) .

وصحيح إنه قد سجل أيضاً تغير نظرة القيادة السعودية ورجالها إليه : «من النقيض إلى النقيض ، فبعد أن كان بطلاً في الخمسينات أصبح خطراً في الستينات على الأقل في نظرتنا إليه» وذلك مع اشتداد حرب اليمن وازدياد تحدي الناصرية في أنحاء الجزيرة العربية ، فإن هذا الاختلاف في السياسة لا يغير من حقيقة تناغم الوجدان العربي الذي يعبّر عنه خالد بن سلطان في لحظة تجرد تاريخي بين تراث القائد الموحد عبد العزيز آل سعود وتراث المناضل للوحدة جمال عبد الناصر رغم الاختلاف الكبير في النظم والمواقع والمصالح ، بما يوحي أن حنين العرب ـ على اختلافهم ـ إلى التقارب المشترك فيما بينهم ليس أمراً عابراً ، وأنه لا يمكن إلغاؤه بجرة قلم في ذيل معاهدات التصالح فيما يسميه شمعون بيريز ـ بين آخرين ـ «الشرق الأوسط الجديد» .

ولعل الكاتب السعودي أنور عبد المجيد الجبرتي كان من أصدق وأوجز من عبروا مؤخراً (١٩٩٩) عن مشاعر جيله الذي تفتح وعيه مع بدايات الحركة الناصرية عندما كتب : «يظل عبد الناصر عند كثير من ذلك الجيل مثل الحب الأول . . يبقى ذلك الحب الأول دفيناً ، متربصاً في أعماقنا ، ويظل نظيفاً وطازجاً في ذاكرتنا» ويضيف : «لم يكن عبد الناصر مذهباً في السياسة أو فلسفة في الحكم ، ولم يكن عبد الناصر أيديولوجية أو نظرية . . . كان عبد الناصر زماناً وكان عاطفة . . . وكان شم النسيم . .

كان رائحة الأم بين لفافات الطفولة وكان نكهة الطزاجة بين زخات المطر . . وكان انتشاء الوجد الصوفي في زحمة الدراويش والمريدين . . . لذلك يظلمون عبد الناصر عندما يدافعون بغباء عن أخطاء عهده ، وتجاوزاته وتناقضاته وانتكاساته ، ويظلمونه عندما يهاجمون تلك الأخطاء والتجاوزات . . . لأن عبد الناصر كان رجلاً لا بد أن يأتي ، وزماناً لا بد أن يحدث ، مثل قطرات الندى عند الفجر . . ونحن لا نحاكم ولا نقاضي الفجر أو المساء ولا نلقي القبض على قطرات الندى» .

«لقد كنا جميعاً هناك شهدنا الفجر ، وشاهدنا المساء واصطلينا بالقيظ عند الظهيرة . . .نحن كنا عهد عبد الناصر وزمانه ، وانعكاسات مرآته ، وصدى صوته . . .» ـ (صحيفة «الحياة» ٣١ يناير ١٩٩٩م) .

وبما يتعدى رومانسية الجيل الناصري ، يقول الكاتب المصري صلاح عيسى (وهو يساري سابق ممن دخلوا سجون عبد الناصر) يقول في ملمح يتفق معه فيه الكثيرون من المنصفين : «القول بأن عبد الناصر كان «جلاداً وطاغية» هو اختصار مخل لظاهرة معقدة لا جدال في أنها ـ في الحكم النهائي عليها ـ واحدة من أكثر ظواهر التاريخ العربي الحديث إيجابية . لكن المبالغة في سمة واحدة من سمات الظاهرة ، تدعو للشك فيمن يسوقون هذا التقييم ، وهم في الأغلب الأعم من خصومه الطبقيين والسياسيين . . .» (صلاح عيسى ، مثقفون وعسكر ، مدبولي ، القاهرة : ١٩٨٦ ، ص ٥٤٨) .

وتشير الكاتبة المصرية لطيفة الزيات من واقع التجربة الثقافية المصرية : «في فترة عبد الناصر» «الطاغية الباغية» ، كما يسمونه الآن ، استطاع نجيب محفوظ أن يكتب ميرامار بما يحويه من نقد لاذع ، استطاع أن يكتب ثرثرة فوق النيل ، استطاع أن يكتب أولاد حارتنا ، استطاع أن يكتب هذه السلسلة من الانتقادات المريرة ، فأي كاتب استطاع أن ينقد أسلوب السادات ؟ (الثقافة والمثقف في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ص ١٠٧ حيث أورد النصّ الباحث ابراهيم محمود) . وهذا الملحظ أكده نجيب محفوظ نفسه في لحظة مكاشفة (١٩٩٠/ ١٩٩١) استطاع أن يقول فيها الكثير : «أستطيع أن أقول وأنا مرتاح الضمير أنني قلت كل ما أريد قوله في أعمالي الروائية ، وعبّرت عن كل آرائي خلال فترة حكم عبد الناصر ، والرأي الذي لم أستطع الجاهرة به ، أوصلته للناس عن طريق الرمز» (انظر رجاء النقاش ، نجيب محفوظ ، صفحات من مذكراته . . .) .

إلا أنه بما يتعدى هذا الاعتبار في خصوصيته ، فإن المضمون الفكري المحايد لنقد الدكتاتور والدكتاتورية وفي ضوءما حدث للعرب من مضاعفات في الثلث الأخير من هذا القرن بعد غياب عبد الناصر ، واستنساخ دكتاتوريات عربية أخرى طمحت بالتقليد الفج التطاول إلى «نموذجه» ولم تقدم غير النكبات والمزيد من الهزائم ، نقول في ضوء هذا كله ، فإن الموقف الفكري العربي اليوم من الدكتاتورية والدكتاتور الفرد بعامة إن لم يتقبّل لغة القصيمي ـ فيما يخص عبد الناصر ـ ، فإنه لا يستطيع نفي موقفه من حيث المبدأ ، من الظاهرة في جوهرها ، أو من النماذج الدكتاتورية المشخصة الأخرى في العالم العربي . والقصيمي بنقده هذا يكون قد قارب مستوى عبد الرحمن الكواكبي في نقده اللاذع للاستبداد قبل قرن من الزمن .

وإذا كان عبدالله القصيمي قد استطاع أن يكتب هذا النقد الصريح للحاكم الفرد وينشره في بيروت ، فإن نجيب محفوظ قد أوحى بالفكرة ذاتها فنياً ورمزياً في روايته (ثرثرة فوق النيل ١٩٦٦) الصادرة في مصر قبل الهزيمة ببضعة أشهر !

«أيها الحكيم القديم ايبو ـ ور . . . حدثني ماذا قلت للفرعون؟»

«أقبل الحكيم ينشد : إن ندماءك قد كذبوا عليك . هذه سنوات حرب وبلاء . . ما هذا الذي حدث في مصر ؟ إن النيل لا يزال يأتي بفيضانه . إن من كان لا يمتلك أضحى الآن من الأثرياء . يا ليتني رفعت صوتي في ذلك الوقت . . . لديك الحكمة والبصيرة والعدالة . لكنك تترك الفساد ينهش البلاد . انظر كيف تمتهن أوامرك . وهل لك أن تأمر حتى يأتيك من يحدثك بالحقيقة؟» .

وكما ألمح نجيب محفوظ فيما بعد فإن الثورة في عهد عبد الناصر أفسحت حرية نسبية للأدب كي يعبر رمزياً عن بعض المحظور ، بينما وجهت الفكر توجيهاً تاماً تحت سيطرتها . وتبدو الإشارة أعلاه إلى انتشار الفساد في ظل الفرعون الذي يمتلك العدالة والحكمة من «اللمح» التي استطاع نجيب محفوظ «تمريرها» في تلك المرحلة الحرجة من احتقان الثورة ووصولها إلى الطريق المسدود في عام القلق ـ١٩٦٦) الذي سبق عام الهزيمة (١٩٦٧) . في ذلك العام القلق ذاته أصدر توفيق الحكيم مسرحيته (السلطان الحائر) التي ألمحت من بعيد إلى حيرة السلطة الثورية الحاكمة في ذلك الوقت بين شرعة القانون وغريزة السلطة ، وإن يكن الكاتب قد احترز لنفسه بالقول في مقدمة تلك المسرحية إنها تمثل حيرة القوى الكبرى في مجلس الأمن بين احترام القانون الدولي أو اللجوء إلى القوة العارية . . . لكنها مسرحية تقرأ من عنوانها (السلطان

الحائر) ، وإن يكن سلطاناً ثورياً هذه المرة !! .

وليس من الصعب أنندرك أن ندرك أن العبارة التالية في هذ االكتاب : «إن السيف يفرضك ، ولكنه يعرّضك . أما القانون فهو يحرجك لكنه يحميك» . . عبارة موجهة إلى النظام القائم في مصر (١٩٦٦) أكثر مما هي مرسلة إلى . . مجلس الأمن الدولي ! .

من خليل حاوي وأمل دنقل (الشعر) ، إلى عبدالله القصيمي (الفكر) ، إلى نجيب محفوظ (الرواية) ، إلى توفيق الحكيم (المسرحية) جاءت مثل هذه النماذج ـ ظاهرة أو مبطنة ـ لتعبر عن شعور عدد من كبار المثقفين العرب بالقلق والحيرة والإحباط في السنوات القليلة التي سبقت الهزيمة وتلت التراجعات الثورية المبكرة منذ الانفصال ١٩٦١ .

غير أن هذه الإشارات والإرهاصات على أهميتها وصدقها كانت من القلة أو الخفوت أو التخفي والتقية بحيث يصعب القول أنها مثلت نذيراً مسموعاً باحتمال الهزيمة لدى القيادات أو الجماهير العربية التي كانت ـ وما تزال ـ تضيق ذرعاً بالحديث عن جوانب الضعف والتخلف في الذات العربية ـ وإن يكن حديثاً دقيقاً ومخلصاً ـ كما تضيق بالتقييم الموضوعي لقوة الخصم وجوانب تفوقه بالمقابل .

لذا جاءت هزيمة يونيو ١٩٦٧ بمثابة الصدمة و«الرضة» النفسية غير المتوقعة ، إذ كانت مسبوقة ـ حسب تعبير جورج طرابيشي ـ بشعور عارم بالثقة بالذات ، وبمغالاة في تقييم قوة الذات ، وبالوهم المرفوع إلى درجة اليقين بأن شيئاً من ذلك القبيل يمكن أن يحدث : ليس لذاتي أنا . . .» ـ (طرابيشي ، المثقفون العرب والتراث ، ص ٢٢) .

ولهذا الاعتبار ، فإن الهزيمة في الأسابيع والشهور الأولى لم يتم استيعابها بأبعادها الكاملة وأطلق عليها الخطاب الثوري الرسمي مصطلح «النكسة» ، بينما أنكرت وقوعها صحيفة «الحرية» الناطقة بإسم حركة «القوميين العرب» الناصرية في بيروت بعد أن احتجبت عن الصدور لثلاثة أسابيع بعد وقوعها ثم عادت بعد ذلك بمانشيت يقول (كلا لم ينهزم العرب . . . ولم ينهزم عبد الناصر) . . . .

ورأى نديم البيطار ـ وهو مفكر وحدوي علمي وعلماني ـ في كتابه (من النكسة إلى الثورة ١٩٦٨) أن ما حدث في يونيو ١٩٦٧ هو مجرد نكسة رغم الألم العميق الذي أحدثته ، وأعلن : «مرحى بالنكسة ، ومرحى بتحدياتها الكبيرة» .

غير أنه بمرور الزمن ، واستمرار وضعية الهزيمة على المدى المتصل ــ رغم نفحات وبطولات حرب أكتوبر ١٩٧٣ ـ صار يزداد الاقتناع «بأن هزيمة ١٩٦٧ كانت هزيمة لعمارة المجتمع العربي ولبنيته المادية والعقلية معاً ، هزيمة كشّافة لتأخره السياسي والاقتصادي والتقني والثقافي ، فضلاً عن تأخره العسكري . . .» . وأنه صار من الواقعية التأمل في التفسير «المجتمعي الكلي» الذي ذهب إليه ياسين الحافظ في كتابه (الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة) حيث أشار : «المعنى العميق لحرب الأيام الستة يتجاوز بكثير معنى الهزيمة العسكرية . . .» .

وعلى الصعيد الفني ، عبّر تلفزيوني عربي عن هذا الاستبصار الاسترجاعي لحقيقة المجتمع العربي عندما قال عن مسلسل أخرجه : « . . . مفاجأة المسلسل طرح السؤال : هل نحن هزمنا في ١٩٦٧ ، أم كنا مهزومين من قبل؟ أعتقد أن السؤال خطير وكبير ، ولا أستطيع الإجابة عليه بالضبط ، ولكنني أستطيع أن أقدم واقعاً ، وأسلط عليه الأضواء ، وأرصد حركة المجتمع في ذلك الوقت . . ويبقى للمشاهد الحكم في النهاية ، إذا كان المجتمع قد أتته الهزيمة من الخارج أم كان مهزوماً من الداخل قبل أن تأتيه الهزيمة العسكرية» ــ (المخرج السوري علاء الدين كوكش عن مسلسله «حي المزار» ، القدس العربي ٢٤/١١/٩٨م) .

هذا لا يعني أن الهزيمة قدر مقدرو على الأمة ، لكنه يعني أن تجاوزها يتطلب مواجهة طويلة الأمد لعوامل الضعف والتأخر في التكوين العربي المجتمعي الشامل في ظل مشروع حضاري جديد . وما لم يتم الشروع في تحرك وفي مشروع كهذا ، فإن الهزيمة لا يمكن تجاوز «آثارها» لا بالحرب ولا بالسلم ، لأن الحالتين تعبير عن توازن القوة بمدلولها الشامل على الأرض ، وما لم يحدث «تقدم» نحو امتلاك مثل هذه «القوة» الفاعلة فإنه لا يمكن تجاوز الأزمة المستعصية لا حرباً ولا سلماً ، لأن حرب الضعيف وسلامه سيان ، فالحرب حرب الأقوياء ، والسلام بالدرجة ذاتها سلام الأقوياء .

فقد وقعت نكبة فلسطين عام ١٩٤٨ والمجتمعات العربية في لحظة تاريخية حرجة كانت أثناءها أحوج ما تكون إلى الاستقرار لمواصلة مسيرة التنمية والتطور والتحدي ، فأصابت النكبة تطور هذه المجتمعات في مقتل ، وذلك بما جلبته مضاعفاتها من عدم استقرار وتقلبات وانقلابات وانجراف نحو التسييس الانفعالي والأيديولوجي قبل أوان النضج وقبل بلوغ سن الرشد السياسي الذي لا يبلغه أي مجتمع إلا عندما يجتاز الحد الأدنى من بناء المجتمع المدني/ الوطني القائم على

اندماج العناصر السكانية في بُنية مدينية تتجاوز البُنى التقليدية من طائفية وعشائرية .

هكذا أجهضت تفاعلات النكبة في العمق العربي التكوّن الجنيني للمجتمع التعددي الليبرالي والتوجهات الديمقراطية المدنية التي تنامت منذ بدايات القرن واكتسبت الانقلابات العسكرية «شرعية» جماهيرية وتم الاندفاع نحو «عسكرة» المجتمعات العربية و«أدلجتها» عن طريق الحركات الشمولية الكلية ذات النهج شبه الفاشي ، وتم الإجهاز على التراكم التحضّري والتعليمي التعددي المتفتح الذي شهدته المجتمعات العربية ـ قبل النكبة ـ في العقود الأربعة الأولى من القرن العشرين . ولكن لا بد من التنبه في الوقت ذاته إن الأنظمة التقليدية ذات الواجهات الدستورية والبرلمانية تركت الفساد ينهشها (كالنظامين الملكيين في كل من مصر والعراق) ولم تصلح من نفسها الأمر الذي عجل بنهايتها وإجهاض بذورها الليبرالية بُعيْد النكبة وتفاعلاتها . ولو أنها حرصت على إصلاح نفسها قبل فوات الأوان لربما أمكنها قيادة عجلة التنمية بتدرج طبيعي كان لا بد منه ولا يمكن حرق مراحله بالانقلابات الفجائية وطفراتها . . . .

ففي مجتمعات عربية تقليدية ذات تشكيلات مجتمعية متخلفة تركيباً وقيماً وثقافة وإنتاجاً ـ كانت الأولوية للتنمية والتطوير والتحديث في ظل أوضاع مستقرة نسبياً تساعد على التراكم الحضاري واستيعاب المتطلبات الأساسية للعصر الحديث من دينامية اجتماعية وتطور سياسي وإنتاجية اقتصادية عن طريق استيعاب العلم والتقنية والتفكير العلمي ، التحليلي والنقدي . (لخلفيات هذه المسألة يُراجع كتاب المؤلف : تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القطرية وغيره من مؤلفاته في هذا الموضوع) .

غير أنه في ظل الأوضاع المتوترة التي أحدثتها تفاعلات النكبة في صميم المجتمعات العربية تمت التضحية بتلك الحاجة المصيرية التطويرية فلم تعد لها الأولوية ، بل صارت في درجة ثانوية ، إن لم يتم التغافل عنها ، وأصبحت الأولوية القصوى للتعبئة العسكرية والاحتشاد السياسي الآني والمرحلي ، وتم القفز على أوجه القصور الذاتي في المستويات الحضارية والإنتاجية والعلمية والفكرية للمجتمعات العربية ، وسيطرت ـ إلى حد الهاجس العُصابي المتضخم ـ فكرة المؤامرة «الإمبريالية ـ الصهيونية» التي لا تُنكر بطبيعة الحال ، ولكن ما كان لها أن تحدث آثارها المتفاقمة

إلى اليوم ، لولا القابلية العربية الذاتية لمفعولها المدمر في معظم البُنى المجتمعية ـ السياسية العامة سواء على صعيد السلطات أو المعارضات وعلى الصعد الرسمية أو الشعبية . وبذلك تحولت المعركة من المعركة ضد التخلف إلى المعركة ضد وجه من أوجه ذلك التخلف وعرض من أعراضه ، أعني : تمكّن القوى الصهيونية والقوى الاستعمارية المساندة لها من إقامة إسرائيل على أرض فلسطين وفي القلب من الوطن العربي . وجاءت هزيمة الخامس من يونيو ١٩٦٧ لتقدم الدليل على أن المعركة في أساسها وعلى المدى الطويل معركة حضارية لا مفر منها . . . مثلما هي معركة سياسية وعسكرية ، وكان لا بد من الموازنة بين الجانبين وعدم التضحية بالجانب الأساسي الأكثر أهمية .

وأياً كانت التفسيرات المتعلقة بالسياسات و«المؤامرات الدولية» أو الاعتبارات العسكرية ، أو الخيانات الداخلية ، فما كان لإسرائيل أن تقوم وتبقى لولا الدرجة الخطيرة من «التخلف» الذي عانته وتعانيه مجتمعاتنا العربية : اجتماعياً وسياسياً وعلمياً وإنتاجياً . ومن المفيد الرجوع إلى دراسة موثقة ودالة أجراها المفكر الفلسطيني الكبير الدكتور وليد الخالدي وأبان فيها أن من كنا نسميهم عام ١٩٤٨ «العصابات الصهيونية» كانوا من الناحية العسكرية أفضل تنظيماً وتدريباً من القوات العربية المسلحة .

نعم «التخلف» . . . ولنسم الأشياء بأسمائها . . . التخلف الحضاري عن مقتضيات العصر بجميع متطلباته الأساسية ، حريةً ووتنظيماً وتفكيراً وإنتاجاً وقوة : هذه هي «قضية العرب الأولى» . . ودعونا من التذرع بمحاججة نظرية «المركزية الأوروبية» التي يتصدى لها بعض المثقفين العرب كلامياً ليتهربوا من مقولة التخلف بحجة أن التخلف مجرد «إسقاط» أوروبي على المجتمعات الأخرى . ثمة تقدم وثمة تخلف في العالم كله . والفيصل في ذلك معايير موضوعية في العلم والإنتاج ومستوى التحضر والتحرر الفكري والسياسي .

فالتخلف إذن هو نكبة العرب الكبرى . . وما ضياع فلسطين والاستهتار الإسرائيلي الراهن بالحقوق والمشاعر العربية ، إلا عرض من أعرض هذه النكبة ، لكنه ليس العرض الوحيد إذا أخذنا في الاعتبار المعاناة الشديدة التي تمر بها اليوم عدة مجتمعات عربية ، وهي معاناة تتراوح بين الخضوع لأشد النظم دكتاتوريةً وشمولية في حالات ، إلى التعرض لأبشع المجازر من جهات «معارضة» في حالات أخرى ،

إلى البقاء في ممارسات العصور الوسطى في كثير من الممارسات حيال المرأة والمواطن و«الآخر» وحيال قيم العمل والتنظيم والوقت في أغلب الأحوال . . من المحيط إلى الخليج !

ولا يوجد حل سحري للخروج من هذا المأزق التاريخي ، إلا بالعودة إلى استئناف مسيرة التطور الحضاري الشامل ، بمشروع نهضوي متكامل ، وبنفس طويل ، لا يحرق المراحل ، ولا يحرق نفسه بالطفرات والمغامرات والحلول المرتجلة الآنية . . . سلماً أو حرباً .

ولن يحدث هذا إلا بتحرير الوعي العربي الإسلامي العام من كثير من الأوهام والتصورات المغلوطة وإعادة تأسيسه على التفكير المستقل ، الناقد ، الحر ، المنفتح لكل معطيات الحقيقة ، أياً كانت ، حيث لا يصح إلا الصحيح . . .

بعد هزيمة يونيو ، من الدروس المستفادة ، وخاصة في مصر العربية ـ جبهة العرب الأولى والكبرى ـ كان التنبه كما وثق ذلك محمد حسنين هيكل أنه لا يمكن خوض حرب عصرية بجنود وضباط ينتمون إلى تشكيلات مجتمعية تقليدية متخلفة . فالحرب التكنولوجية الحديثة تحتاج إلى كوادر متعلمة ، متدربة ، واعية من صميم المجتمع المدني المتحضر . . . .

وهكذا كان بالنسبة للإعداد لحرب أكتوبر و«ملحمة العبور» . وأثبت الفرد العربي المتعلم والمتدرب كفاءته العالية في الحرب الحديثة . وفي حدود المعطيات الوضعية المحيطة بحرب أكتوبر ، وبغض النظر عن أية انتكاسات سياسية ومداخلات دولية ، فإن الأداء الحضاري للجندي المصري والعربي سيبقى نبراساً يقدم لنا إشارة واضحة ومضيئة نحو الاتجاه الصحيح الذي علينا أن نسلكه من جديد . . ليس في ميدان القتال فحسب ، ـ فهذا سيأتي في أوانه ـ لكن في ميدان الحياة وفي معركة الحضارة قبل كل شيء . .» «معركة الحضارة» (١٩٦٥) التي اعتبرها قسطنطين زريق أم المعارك . . الحقيقية !

هكذا فإذا كانت قضية فلسطين هي قضية العرب الأولى فإن التخلف العربي الراهن هو نكبة العرب الأولى ، وأي محاولة لإنكاره ، بأي عذر من الأعذار والمبررات ، لن تؤدي بنا إلا إلى المزيد من الضياع . . بل إلى فقدان الوجود والحضور في هذا العصر . وأية دولة . . أو حركة دينية كانت ، أو قومية ، أو وطنية لا تضع «التخلف» ومعالجته في سلم أولوياتها وفي صميم مشروعها السياسي ، لن تجلب

لنفسها ولأمتها غير المزيد من النكبات . . لعل هذا أخطر درس أمام العرب وهم يدخلون الألفية الثالثة . . . (انظر مداخلة الكاتب في مجلة «العربي» عدد نوفمبر ١٩٩٨ ضمن ملف : فلسطين : ٥٠ عاماً من صراع لم يهدأ) . ولعل من أوجز ما قيل تعبيراً عن هذا المأزق التاريخي العربي ـ على صعيد الوعي والواقع على السواء ـ ما أورده فهمي هويدي في مطلع أحد مقالاته (١٩٩٨) : «إذا كان التخلف كارثة ، فالكارثة الأعظم ألا ندرك أننا متخلفون . . .» .

وإذا كان ذلك يؤشر إلى وعي مختلف ، فإن صدوره من كاتب إسلامي ملتزم ، بالذات ، يطرح السؤال إن كانت الحركة الإسلامية إجمالاً تستطيع أن تتحول من التغني بأمجاد الماضي إلى معالجة حقيقية لأوضاع الحاضر ، بلا مخادعة للنفس(*) .

(*) يراجع كتاب المؤلف (مساءلة الهزيمة) ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ٢٠٠١ .

٤- مصر العائدة.. بعبرة التجربة

مع اقتـراب الذكـرى الأربعين لثـورة ٢٣ يوليـو (١٩٥٢ ـ ١٩٩٢)(*) ، التي حسمت في بدايتها توجهات جذرية في التاريخ المصري والعربي المعاصر ، تبدو مصر وكأنها على عتبة حسم تاريخي آخر ، حيث تتسارع مؤشراتها الداخلية بما يوحي أن مياهاً غزيرة قد تجمعت في مجرى النيل ، وأن النهر على وشك الفيضان أو الانعطاف في مجرى جديد . .

ورغم كل سنوات القطيعة ومبرراتها بين مصر والعرب بعد كامب ديفيد ، فإن مصر تبدو وقد عادت إلى مركز الثقل العربي ، والصدارة العربية مؤكدة أحد الثوابت القومية التي انبنى عليها الفكر الوحدوي العربي ، وهو أن مصر قاعدة العمل العربي المشترك ، ومن دون مصر فإن المنطقة العربية أجزاء وأقاليم متباعدة لا يقوم بينها رابط متين .

ففي ذروة القطيعة وخلال حكم السادات ، اكتشف العراق ـ الذي قاد المقاطعة ضد مصر ـ أنه لا يستطيع مواصلة حربه مع إيران إلا بدعم مصري . . ثم وجد أن خطته لاحتلال الكويت والسيطرة على الخليج لا يمكن أن يتم التمهيد لها بإتقان إلا بمشاركة مصرية (فيما سمي بمجلس التعاون العربي) . . ثم اكتشف بعد أيام قليلة من احتلال الكويت أن موقف مصر ضد الاحتلال هو أول ضربة حاسمة لمخططه (كما عبر عن ذلك بصراحة طارق عزيز في أحاديثه مع المسؤولين المصريين في مؤتمر القاهرة الشهير يومي ١٠ ـ ١٦ أغسطس ١٩٩٠) .

وفي الوقت ذاته اكتشفت دول الخليج العربية أن الموقف المصري هو بداية التصدي للغزو العراقي . وأبرز ما يلاحظ بهذا الصدد أن أول اجتماع عربي عقد لإدانة الغزو لم يعقد في عاصمة خليجية ، رغم أن الخليج هو المتضرر الأول والأكبر من الغزوة العراقية ، بل عقد في العاصمة المصرية . . ومن هناك اكتسب «التحالف العربي الدولي» لتحرير الكويت أول حيثية شرعية عربية . .

هذه فقط بعض مظاهر سياسية أخيرة اكتشف فيها العرب من مختلف مواقعهم أنهم لا غنى لهم عن مصر ـ كما أن مصر لا غنى لها عنهم رغم الهجمة الاختراقية

(*) مجلة «الشروق» الإماراتية ، بتاريخ ٢٥ /١٩٩٢/٦ .

المضادة ـ وأن الجانبين في ارتباط مصيري واحد في أوقات النصر كما في أوقات الهزيمة ، وفي حالات التقدم كما في حالات التراجع .

ويلاحظ أن مختلف أطراف المواجهة العربية مع اسرائيل ، لا يفعلون الآن ، تحت مظلة مؤتمر سلام الشرق الأوسط ، في الجوهر ، أكثر مما فعلته مصر قبل عقد من الزمن وتعرضت فيه للإدانة من جانبهم . .

وليس القصد من هذه الإشارة العودة إلى التلاوم العربي الشهير ، وإنما التأكيد أنه في حالة التراجع ـ حتى التراجع ! ـ فلا بد من بادرة مصرية أولاً . . «يتراجع» وراءها العرب . . بعد ذلك !!

ومع العودة إلى تأكيد هذه المكانة المصرية في الجسم العربي اليوم ، فإن ما يحدث في مصر الآن يكتسب أهمية عربية بالغة ، ويمس مصير كل عربي من المحيط إلى الخليج . . . (وما المحيط ؟ وما الخليج ؟ دون الجسر الاستراتيجي المصري بينهما ؟!)

وما يحدث الآن في مصر ـ على جانبي المواجهة الداخلية العنيفة بها ـ له عدة جوانب متباينة ومتصلة في الوقت ذاته . . ولإيضاح معالم الصورة المتشابكة والمتداخلة لا بد من فصل هذه العناصر عن بعضها لتبيّنها بجلاء ، ثم العودة إلى رؤيتها مجتمعة : ـ

١ . العنصر الأول : إن في مصر الآن تجربة ديمقراطية ، على محدوديتها ، تبدو الأهم والأبرز في التجارب السياسية العربية المماثلة . ومن منطلق نجاح هذه التجربة ـ أو فشلها ـ سيتقرر إلى حد كبير مصير الديمقراطية والشورى والمشاركة في البلاد العربية الأخرى (خاصة بعد التوقف القسري للتجربة الديمقراطية الجزائرية) . ففي مصر أحزاب معارضة ، على صغرها ، تتواجد ، وتشارك وتكتب في صحفها بنسبة ملحوظة من الحرية . وصحيح أن الحركات الجماهيرية الكبرى غير معترف بأحزابها ، فإن تواجد الإخوان المسلمين على الساحة ـ بشرعية غير مباشرة من خلال التحالفات الحزبية ـ كما أن التصريح مؤخراً للحزب الناصري يمثلان مؤشرات على أن الحكم في مصر يحاول قدر إمكانه إدخال المزيد من القوى الشعبية في الإطار الديمقراطي المحدود ، لكن المستمر والمتنامي (والمهدد في الوقت ذاته بأعمال التصرف من خارج ذلك الإطار) .

٢ . العنصر الثاني : إنه في ظل تلك التجربة الديمقراطية ، وعلى الرغم منها أحياناً ، وبما يتجاوزها ، يجري تفاعل فكري وأيدولوجي سياسي ، هو الأهم والأخطر في

الحاضر والمستقبل العربي ، بين الاتجاه الديني ، بفضائله وروافده ، وبين الاتجاه التحديثي ، بفضائله وروافده أيضاً ؛ وهو حوار انقطع وتعمّد بالدم باصطدام عبد الناصر بالإخوان ، ثم ظل حمل الآثار النفسية الثقيلة لهذه المواجهة حتى وقت قريب ، إلى أن استطاعت عناصر من الجانبين التخلص بعض الشيء من ذلك العبء وتلك التركة وبدأت حواراً فكرياً صحياً ـ وإن يكن ما زال محدوداً ـ بين جوهر الفكر الإسلامي وجوهر الفكر التحديثي ، وهو حوار من شأنه أن يؤدي إلى «التوليفة» الأيدولوجية الوحيدة المتبقية أمام العرب من أجل الخلاص والتقدم مع الاحتفاظ بالهوية الحضارية والعقائدية الإسلامية في الوقت ذاته . فقد ثبت أن المتقدم بالعلمانية المعادية للإسلام مستحيل ومرفوض من الجماهير العربية المسلمة .

كما ثبت أن الخلاص بالأصولية المتطرفة الرافضة للعصر وللكثير من قيم الإسلام الحضارية ذاتها أمر مستحيل أيضاً وغير ذي جدوى ولا يتعدى الالتزام بالمظاهر الشكلية غير القادرة على التأثير في توازنات القوى الحضارية والإنتاجية في عالم اليوم والغد .

إذن لم يبق غير خيار أوحد ووحيد . هو خيار «الدمج الفعّال» بين ما في الإسلام من عقائد ومبادئ وتشريعات وقيم جوهرية . . وما في العصر وحضارات الإنسان كلها من عناصر تقدم وتحديث بحيث يستطيع الإنسان العربي المسلم أن يعيش هويته ويعيش عصره وزمنه في الوقت ذاته .

هذا «الدمج الفعال» الجديد المنتظر ـ وهو غير التوفيق أو التلفيق المظهري والشكلي الذي رأينا ونرى نماذج منه في فكرنا وعملنا السياسي الحديث ـ نقول هذا الدمج الفعال تبدو الساحة المصرية بتراثها الديني العربي وانفتاحها الحضاري الطويل وروحها المتسامحة (رغم مظاهر العنف الأخيرة) هي المؤهلة للقيام به من خلال ذلك الحوار ، وحتى الجدل العنيف ، الجاري حالياً بمصر . إنه من الأهمية الفكرية بمكان أن يصل هذا الحوارد الديالكتيكي إلى نتائج فكرية وسياسية حاسمة وفعالة باتجاه صيغة المستقبل ، وإلا فإن المأزق العربي سيظل مراوحاً في مكانه .

وإذا كان الإسلاميون ، قبل عقد مضى ، قد وجدوا شهيدهم في الكاتب الإسلامي الأصولي المعروف سيد قطب الذي أعدمته الثورة عام ١٩٦٦ ، فإن

التحديثيين ، اليوم ، يجدون شهيدهم في الدكتور فرج فودة الذي اغتاله متطرفون أصوليون في القاهرة قبل أيام .

ورغم اختلاف ظروف نهاية الكاتبين والداعيتين ، فإن المقارنة بينهما اليوم ــ من منظور تاريخي ــ تدق لنا جرس الإنذار بأن المواجهة بين الاتجاهين المصيريين الكبيرين في المجتمع العربي قد بلغت حد التصفية حتى بالنسبة للرموز الفكرية ، وإنه ما لم يتسارع الحوار الإيجابي بين قادة الاتجاهين وشبابهما وجماهيرهما ، فلا بديل عن ذلك غير الحرب الأهلية بكل معاني الكلمة .

وبعدما حدث في الجزائر من توقف قسري لهذا الحوار والتفاعل ، فإن مصر تبدو وحدها اليوم «المختبر العربي الحقيقي» لهذا التفاعل المصيري بين الاتجاهين اللذين ينشطر بينهما المجتمع العربي انشطاراً . . فإما مواجهة وحرباً أهلية حتى النهاية ينتصر فيها اتجاه على آخر . . إن انتصر أحد . . وإما التوصل إلى ذلك «الدمج الفعال» المأمول والمنتظر بين الإسلام والعصر لتحقيق الخلاص المنشود للعرب . وأكرر : الدمج الفعال الحقيقي والأصيل بدعاة يؤمنون به ، لا بندوات تلفزيونية شكلية لعلماء «كلام» .

وكافة المؤشرات توحي أن الفسحة الزمنية لتحقيق هذا «الائتلاف» الحضاري المصيري تضيق بشكل مخيف ، وما لم نستفد من تجارب الماضي القريب فإن الصدام المأساوي بين الناصرية والإخوان سيتكرر بشكل آخر ، أكثر اتساعاً ودموية . ولا ندري عندما تأتي الذكرى الأربعون للثالث والعشرين من يوليو بعد أسابيع ماذا سيكون لدى مصر والعرب من جديد يقولونه ويفعلونه لدى هذا المنعطف المصيري .

٣ . العنصر الثالث : إن مصر وهي تدخل هذا المختبر المصيري ، تقوم في الوقت ذاته بتجربة جديدة في الرأسمالية العصرية واقتصاديات السوق ــ مع الاحتفاظ بأسس قطاعها العام ــ وهي الدولة العربية القائدة التي ظلت تدعو العرب للاشتراكية حتى وقت قريب .

وبدون شك فإن التطور الرأسمالي الإنتاجي يحتاج إلى قاعدة اجتماعية مستقرة ، كما أن القاعدة الاجتماعية بدورها بحاجة إلى يسر ورخاء اقتصادي يغذّيها ويؤدي إلى تهدئتها .

ولا ندري كيف ستوفق مصر بين طرفي هذه المعادلة الصعبة وهي تحاول الإجابة

للمتغيرات الاقتصادية العالمية التي جعلته من مركزية اقتصاد الدولة نظرية سيئة السمعة . غير أن تجربتها ستكون محكاً لمصير الرأسمالية العربية المستجدة . .

٤ . العنصر الرابع : إن مصر التي كانت أول بلد عربي يوقع صلحاً مع إسرائيل ويقترب استراتيجياً من الولايات المتحدة ، تمثل أيضاً ــ وبشكل أكثر دقة بعد المتغيرات الدولية الأخيرة ــ مختبراً سياسياً دولياً للعرب . . فما ستفيده مصر على المدى الاستراتيجي من هذا الخيار ؟ وهل يمكن أن تحوله إلى خيار استراتيجي وطني وقومي مقبول بشروط أفضل لصالح مصر والعرب . . أم سيبقى اضطراراً بحكم واقع الحال ؟ وإذا لم يتحقق تحسين شروط ذلك الخيار ؟ فما البديل المشرّف عنه ؟ وما هي الإمكانات الواقعية والعملية ــ قبل كل شيء ــ لذلك البديل ؟

أسئلة ليست سهلة على الإطلاق تمثّل لمصر ــ أيضاً وأيضاً ــ اختباراً آخر ينتظر نتائجه العرب بإلحاح .

٥ . العنصر الخامس : أما العنصر الخامس في صورة المشهد المصري الماثل أمامنا الآن ، فهو عنصر هذا التصاعد المتسارع والخطير لحركة التطرف الديني ــ الذي هو في واقعه حركة احتجاج اجتماعي واقتصادي وسياسي وفكري مع ازدياد تصلب فصائله وجماعاته المعروفة بالجماعات الأصولية والإشكالية الأساسية كيف تستطيع التجربة المصرية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدولية الراهنة ــ والتي عددنا عناصرها أعلاه ــ أن تستوعب هذا العنصر الأخير ضمن إطارها وأن تجعل منه ــ في الأقل ــ حركة معارضة مشروعة في بوتقتها؟ وبالمقابل ، فهل تمتلك الحركة المذكورة مشروعاً عملياً للعمل السياسي؟

يبدو من شواهد الأحداث الأخيرة المتلاحقة أن تلك ستكون محاولة للجمع بين الماء والنار . .

فلو استعدنا شريط الأحداث للعامين الأخيرين فقط ، لوجدنا أن كل شيء ليس على ما يرام في المشهد الاجتماعي فمن اغتيال عبد الخالق محجوب ، إلى حوادث العنف الطائفي ، إلى حادث الاغتصاب الجنسي الذي هز مصر ونبه إلى أن الخطر ليس محصوراً في الجانب السياسي وحده ، إلى التصادم شبه اليومي بين الشرطة والمتطرفين ، إلى حادث الاغتيال الفاجع لفرج فودة بمضاعفاته التي تهدد بمواجهة

عنيفة ضد الأصوليين هذا الصيف ؛ غدت التطورات تستدعي طرح خيارات سياسية وفكرية مصيرية بهذا الاتجاه أو ذاك ، وعلى الصعيد الرسمي والشعبي معاً . . . إنه زمن «الحسم» الداخلي بمصر .

ولقد وعد الرئيس السابق أنور السادات مصر والعرب بأن حرب اكتوبر ستكون آخر الحروب ، وأن مصر ستتفرغ لبناء نفسها وتركيز مواردها من أجل خير شعبها . .

فما مصداقية هذا الوعد بعد حوالي ١٥ عاماً على توقيع الصلح مع اسرائيل؟

إن نقاد السادات ومعارضيه يستطيعون أن يقولوا الآن : إن الحرب التي توقفت على الحدود توشك أن تصبح حرباً أهلية في الداخل . . وأن الرخاء الموعود لا يبدو أكيداً .

ولكن العبرة ليست في تقديم النقد . العبرة في تقديم البديل العملي . فما البديل ؟ وما إمكاناته ؟

ذلك سؤال يهم اليوم كل مصري ــ وبالتالي ــ كل عربي . . ويمثل اختباراً حقيقياً متعدد الجوانب لكل التراث السياسي والديني والفكري الذي يمتلكه الشعب المصري والقيادة المصرية والمؤسسات والتنظيمات والأحزاب المصرية كافة .

وهذا التفاعل الاختباري الخطير والخصب إذا كان يهم كل العرب والمسلمين النموذج الحضاري الإسلامي ــ العصري المتقدم الذي عجزت عن تقديمه تجارب أخرى في العالم الإسلامي؟ وبالصيغة السياسية المناسبة والقادرة على ترسيخ النموذج المنشود في بيئة العالم المعاصر ؟

٥ - الدرس الأبقى لغياب عبد الناصر
لا إصلاح مع بقاء الفساد

ذكرى غياب عبد الناصر ـ التي حلت قبل أيام(*) ـ ، كما رحلت بعيداً في الزمن ، صارت تثير شجناً أعمق في النفس العربية بحكم جراح الواقع العربي ـ الأقرب إلى اللامعقول ـ في هذه الحقبة .

لكن فيما يتعدى الاحباط والجرح النفسي ، لا بد في نهاية المطاف من عمل العقل . لا بد من رؤية عقلية تحيط بالمشهد الرمادي كله لتفهم وتحلل وتعلل في محاولة للوصول إلى تفسير ما حدث . . ، أما «البكائيات» الشائعة في الخطاب العربي الراهن بشأن عبد الناصر وسواه من الرموز والحقوق العربية المضيعة فلن تزيد واقعنا إلا المزيد من كآبة الإحباط .

حقاً لماذا وكيف غاب عبد الناصر ـ والحركة الناصرية ـ بعد كل ذلك الحضور والتأثير والعنفوان؟ إن بقاء عبد الناصر في الضمير العربي ، وبقاء ما نادى به حياً في الذاكرة العربية ، دليل على أن الرجل لم يكن حدثاً عابراً في التاريخ العربي . . . ودليل على أنه حرك من السواكن في الوجدان العربي ، ما يمثل عمق ذلك الوجدان ونسغه الحي . . . الحي إلى يومنا هذا . . . ولكن طالما أن «المبادئ» بهذا العمق والرسوخ فكيف نفسر هذا «الذوبان» السياسي السريع للناصرية في المياه العربية المضطربة والمهدرة؟

هل الخطأ في التطبيق والأسلوب كما يكرر عادةً ؟ أم أنها «المؤامرة» الامبريالية ، الصهيونية كما يكرر أكثر وأكثر ؟

إن كانت المسألة مسألة تطبيق خاطئ ووسائل مخفقة ، فما جدوى «المبادئ» إن لم تقدم تطبيقاتها الملائمة ، وما جدوى «الغايات» إذا لم تكن ذات «وسائل» فعالة ؟

أما «المؤامرة» الامبريالية «الصهيونية» . . الخ ، فهل كان من المنتظر أن يرسل الامبرياليون والصهاينة باقات من الزهور إلى عبد الناصر تقديراً له على قلب الأرض العربية تحت أقدامهم ؟!

***

(*) صحيفة «الحياة» وصحف عربية أخرى ١٩٩٨/١٠/٢ .

وبلا شك فإن تفسير تراجع ظاهرة كالناصرية في الواقع العربي ـ كأي ظاهرة تاريخية أخرى ـ لا يمكن رده إلى سبب واحد بعينه ، لكننا في هذه المقالة سنحاول التركيز على بعد واحد من أبعاد ذلك التراجع نرى أنه كان شديد الخطر وعميق التأثير في غياب الناصرية أو تغييبها ، لا بل إنه ـ في تقديرنا ـ بمثابة «القانون» الذي يحكم وسيحكم أية ظاهرة سياسية مماثلة تعتمد على قائد متميز محبوب في القمة وعلى جماهير مؤيدة له في القاعدة دون أن يكون ثمة رباط مؤسسي فعال في وسط الهرم السياسي بين رجل القمة . . وجماهير القاعدة . .

إن أية حركة سياسية جماهيرية ، تنشغل وتسكر بخمرة التفاعل الشعوري والوجداني بين قائدها وجماهيرها ثم تغض النظر عن طبيعة مؤسسات السلطة والحكم في بنية الهرم السياسي السلطوي في نظامها ، ستحفر في نهاية المطاف قبرها بيدها . . عاجلاً أو آجلاً .

لا يكفي تسلّم الحكم في قمته وتحريك الشارع في قاعدته . . لا بد من تسلم مؤسسات السلطة الحاكمة واختراقها والسيطرة عليها بالكوادر الموالية ولاء حقيقياً ـ مبدئياً ومصلحياً على السواء ـ للزعيم وجماهيره . . وإلا فإن مثل هذه الظاهرة على المدى التاريخي لن تعدو كونها ، «حلم ليلة صيف» حسب تعبير شكسبير . . بل سينطبق عليها ما قاله امرؤ القيس عن نفسه «اليوم خمر . . وغداً أمر»! .

عندما يتلاشى «خمر» الانتشاء بين القائد وجماهيره ، لن يبق غير «مر» المؤسسات المتحكمة في بنية الهرم السلطوي . . . ويجب ألا يكون لدينا أي وهم بأن أمرها سيكون «أمراً» مطاعاً كما حدث حتى في حياة عبد الناصر ، ناهيك بعد رحيله . . وكما يمكن أن يحدث في حالة أي قائد سياسي آخر في مثل طبيعة وضعه . .

إن بقاء أي وضع وأي نظام سياسي على المدى الطويل رهن برسوخه عبر مؤسسات السلطة الحاكمة . . . إنها بلا مواربة ولا تحرج أو خجل : السلطة الأمنية الداخلية (الشرطة والمخابرات) . . . . والسلطة الأمنية الخارجية ـ والتي يمكن أن تصبح «داخلية» كما في حالات عربية عدة ـ وهي مؤسسة الجيش والمؤسسة العسكرية بعامة ، ثم مؤسسة البيروقراطية الحكومية بأجهزتها الأخطبوطية كافة ، وأخيراً لا آخراً مؤسسات التحكم الاقتصادي والتجاري والمالي وما يتبعها ويتفرغ عنها من وسائل التوجيه لسياسة الدولة في القمة والتأثير على معيشة المواطنين في

القاعدة . . . مثل هذه المؤسسات الخطيرة في حياة الدولة ومواطنيها ظلت خارج اهتمام الفكر السياسي العربي والإسلامي منذ عهد الخلافة الراشدة إلى يومنا هذا . . . فقد ظل فكرنا السياسي مشغولاً بطوبوياته ومثالياته يتحدث عن «المدن الفاضلة» وأحلامها ولا يركز على تشخيص المدن «الخاطئة» التي أفرزت معظم عصور تاريخنا بمؤسساتها «المملوكية» التي تحكمت في مصير البلاد والعباد . . .

وبدلاً من تأسيس فكرنا السياسي الإسلامي على قاعدة البحث في التنظيمات والتقنيات والمؤسسات اللازمة لسلامة تطبيق المبادئ الإسلامية في الحكم من شورى وعدل ، فإن مفكرينا الأوائل ـ غفر الله لهم ـ انخرطوا في مجادلات كلامية بشأن «تكفير» أو «تفسيق» رجال السياسة المختصمين أساساً على السلطة وعلى نعيم الدنيا قبل نعيم الآخرة وبعضهم قال بوضعهم في «منزلة بين المنزلتين» منزلة الكفر ومنزلة الإسلام . . . وما زلنا سياسياً في هذه «المرجيحة» من المنزلتين إلى يومنا هذا !

وليس الفكر السياسي السائد راهناً ـ قومياً كان أم دينياً ـ في حالة أفضل من هذا التأرجح بين سماء الأيدولوجيا وواقع السياسة . وما لم يتأسس فكر سياسي جديد في العالم العربي والإسلامي على مقاربة التاريخ والحاضر وعلى معالجة قضايا السياسة بروح السياسة العملية ووسائلها الواقعية وباعتبارها فن الممكن المؤسس على مؤسساته في صلب الواقع المجتمعي والسلطوي ، فإن أي حركة تغيير عربية أو إسلامية ـ محافظة كانت أم راديكالية ، دينية كانت أم/ قومية ـ لن يكون مصيرها بأفضل من مصير الحركة الناصرية . فقد ظلت مؤسسات السلطة الحقيقية ـ بحكمة بالغة ـ تساير القائد وجماهيره ، وهي تدرك إدراكاً يقينياً أنه «يحكم» بواسطتها لا بواسطة تلك الجماهير . . إلى أن حانت اللحظة الحاسمة لإنهاء المشهد الجماهيري ، وإرساء «حكم المؤسسات» ـ حسب تعبير أنور السادات ـ وهي عبارة ظاهرها الرحمة وباطنها العذاب ـ فالمعنى المراد الإيحاء به هو التحرر من حكم «الفرد» لتسييد مؤسسات القانون والديمقراطية . أما المعنى الحقيقي القائم على الأرض فكان يعني عودة «المؤسسات» التقليدية للسلطة إلى تسلم زمام الحكم بلا أقنعة . . .

في العهد الأموي ، ما زال مجيء الرجل التقي الورع ، عمر بن عبد العزيز ، إلى مقعد الخلافة ، يوحي للوهلة الأولى بالانطباع الوقتي الرائع . . إن الخلافة الراشدة قد عادت ، وإن واقع المسلمين السياسي قد عاد عن «انحرافه» إلى جادة الصواب . . وما زال الفكر السياسي الإسلامي المؤدلج يتحدث بإسهاب عن ظاهرة الرجل الفرد «عمر

بن عبد العزيز» وكأنه القشة التي يتمسك بها في خضم بؤس سياسي تاريخي طويل للعرب والمسلمين ــ يعجز ذلك الفكر عن تفسيره ــ ولا يجد بالمقابل إلا ذلك الاستثناء الفردي «الصالح» الذي لا يؤكد في واقع الأمر غير تلك القاعدة الطويلة والعريضة من الحكم «غير الصالح» في تاريخ العرب والمسلمين لا أكثر ولا أقل.

جاء عمر بن عبد العزيز إلى سدة الخلافة، عبر «المؤسسة» الأموية الحاكمة وعبر آلياتها .. والفارق بينه وبين الخلفاء الآخرين من بني أمية أنه كان على الصعيد الشخصي صاحب ضمير حي تأدب بمبادئ الإسلام في العدل والصلاح؛ بمعنى آخر كان عمر بن عبد العزيز حاكماً صالحاً لأسباب ضميرية ومبدئية تتعلق بشخصه الصالح ولم تكن نتيجة لصلاح المؤسسة الحاكمة التي جاء من خلالها وفي إطارها.

ولا يمكن لأي حاكم أيضاً كان صلاحه وعزمه أن يخرج في نهاية المطاف عن قبضة المؤسسة التي جاء من خلالها إلى الحكم، سواء كات عائلة أو مؤسسة دينية أو عسكرية أو غير ذلك.

وكما لم يستطع عبد الناصر في النهاية، الخروج على ضوابط المؤسسة العسكرية في الحكم، لم يستطع عمر بن عبد العزيز الخروج على ضوابط المؤسسة الأموية الحاكمة.

حكم عمر بن عبد العزيز لبرهة قصيرة تقل عن السنتين. ومات وعمره تسع وثلاثون سنة. وعاد الحكم الأموي من بعده سيرته الأولى.

هل مات عمر بن عبد العزيز موتة «طبيعية»؟ اللّه أعلم ...

عندما خرج سعد بن عبادة، زعيم الأنصار، إلى الشام احتجاجاً على انفراد قريش بسلطة الخلافة الإسلامية، تعرض لحادث اغتيال. وقيل في كتب التاريخ إن «الجن قد قتلته في الشام» وتأكيداً لذلك قالت الجن شعراً يثبت «تورطها» في اغتياله ..!

ويبدو أن الأنظمة العربية تتمتع حتى بدعم الجن منذ ذلك التاريخ المبكر. .!!

فهل ساهمت الجن ــ أيضاً ــ في «تغييب» عمر بن عبد العزيز رضي اللّه عنه؟

ليس بالضرورة ... ولكن «للّه جنوداً من العسل» كما قال المؤسس الداهية للحكم الأموي، معاوية بن أبي سفيان، غفر له ...

والمهم سواء غاب عمر بن عبد العزيز لأسباب تتعلق بالجن أو بالعسل، أو

بالمشيئة التي هي الغالبة في كل الأحوال فإن «المؤسسة» الأموية ابتلعت الرجل وتراثه وكل ما فعله ولم يبق منه إلا ذكرى للتاريخ وللفكر المثالي الطوباوي الذي يبحث عن الاستثناء المفرد ويتهرب من القاعدة التي هي محصلة الواقع والتاريخ . . والتي سادت لقرون وقرون ، مقابل تلك اللحظة الاستثنائية المنعزلة والمحاصرة . . .

واليوم تقدم إيران مشهداً مماثلاً ، قد يكون محك الاختبار المعاصر ، آجلاً أو عاجلاً ، لهذا «القانون» المؤسسي في الحكم الذي لا مهرب منه . . . .

في إيران اليوم ثمة قائد جماهيري «مختلف» انتخبه عشرون مليون ناخب من الجماهير . انتخبوه انتخاباً ديمقراطياً حراً ولكن ، بينهما ، تقف مؤسسات السلطة الحاكمة ـ بكوادرها ومصالحها وتفكيرها ، بطبيعة أخرى ، وفي اتجاه مغاير . . بل مضاد . . وما لم يتمكن تيار الرئيس محمد خاتمي من اختراقها وترويضها . . . فإنها ستبقى له بالمرصاد . . .

. . فإلى متى ستبقى هذه المعادلة الصعبة وهذا الزواج الاضطراري؟ وهل سيكون «خاتمي» خاتماً لهذا القانون . . . أم مجرد «استثناء» آخر . . . يؤكد قاعدته؟ . . . كما حدث لعبد الناصر من قبل؟

لقد أدرك الحكام الثوريون العرب الذي جاءوا بعد عبد الناصر ـ الأهمية القصوى لمؤسسات السلطة . . . فاهتموا بالسيطرة الكاملة عليها . . .

لكن معظمهم افتقد ألق القائد وولاء الجماهير وافتقر إلى «المشروع» السياسي والنهضوي المقنع . . فبقوا «مؤسسات سلطة» . . لا أكثر .

ولن تكتمل معادلة الحكم وتعود إلى التوازن إلا بقيادة سياسية تملك مشروعاً ، وبقاعدة شعبية تواليها ، وبمؤسسات منسجمة مع القمة والقاعدة . هذه شروط أولية لا بد منها ـ مجتمعة ـ لأي برنامج عمل سياسي قادر على الإصلاح في الساحة العربية والإسلامية .

ولا بد من التشديد على صفة «الانسجام» المؤسسي مع التطلعات المبدئية للقيادة والجماهير وإلا فسنبقى في ازدواجية المثال السماوي والجحيم الأرضي وسنشهد إجهاضاً بعد آخر . . .

وتحية لعبد الناصر ، الغائب والمغيَّب ، ذلك القائد الكبير الأفعال . . . والكبير الأخطاء حسب تعبير شاعرنا الجواهري . . . فما زال الشعر ـ الذي هو ديوان العرب ـ وسيلتنا لوصف الواقع . . .!

هذا الواقع الذي لن يتغير على أي حال إلا إذا أخرجناه من «بحور» الشعر إلى صخور الواقع الصلب . . . وإلا إذا أنشأ العرب لأنفسهم «ديواناً آخر» من العقل والمعرفة . . .غير «ديوان الشعر» . . .

تعريف بالمؤلف ومؤلفاته

أ . د . محمد جابر الأنصاري :

- وُلد في البحرين عام ١٩٣٩ ـ كاتب ومفكِّر بحريني بدأ التأليف والنشر منذ مطلع الستينات .
- دكتوراه في الفكر العربي الإسلامي الحديث من الجامعة الأمريكية ببيروت ١٩٧٩ ـ مع دراسات مكملة في كمبردج والسوربون .
- مستشار عظمة ملك البحرين للشؤون الثقافيه والعلمية .
- عميد كلية الدراسات العليا ـ أستاذ دراسات الحضارة الإسلامية والفكر المعاصر ـ جامعة الخليج العربي ـ البحرين .
- رئيس الإعلام وعضو مجلس الدولة بالبحرين ١٩٦٩ ـ ١٩٧١ .
- شارك في مجلس تأسيس معهد العالم العربي بباريس ١٩٨١ ـ ١٩٨٢ .
- من مؤسِّسي أسرة الأدباء والكتّاب بالبحرين وأول رئيس لها ١٩٦٩ ، كما كان أول من بدأ حركة النقد الأدبي المعاصر بين كتّاب الخليج العربي .
- حائز على جائزة الدولة التقديرية في البحرين مع الأستاذ إبراهيم العريِّض .
- يكتب في الصحف والمجلات الثقافية والدوريات العلمية العربية .

مؤلفاته :

١ ـ العالم والعرب سنة ٢٠٠٠ ، (وقد شمل أبكر دراسات عربية عن القوى الآسيوية والمتغيرات في أوروبا الشرقية) .

٢ ـ تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي .

٣ ـ هل كانوا عمالقة ؟ !

٤ ـ الحساسية المغربية والثقافة المشرقية .

٥ ـ لمحات من الخليج العربي .

٦ ـ تجديد النهضة باكتشاف الذات ونقدها .

٧ ـ تكوين العرب السياسي ومغزى الدولة القُطرية .

٨ ـ التأزم السياسي عند العرب وموقف الإسلام (ويمثل آخر كتابين مشروعه البحثي في إشكالية السياسة عند العرب) .

٩ ـ الفكر العربي وصراع الأضداد : تشخيص اللاحسم في الحياة العربية .
١٠ ـ رؤية قرآنية للمتغيرات الدولية ، وشواغل الفكر بين الإسلام والعصر .
١١ ـ انتحار المثقفين العرب .
١٢ ـ مساءلة الهزيمة .

النَاصِريّة بمَنظورٍ نقدِيّ

أيُّ دُروسٍ للمُستَقبَل ؟

تجربةُ فِكرٍ عبرَ نصفِ قرنٍ

يضمّ هذا الكتاب « **تجربة فكر** » شملت مجموعة دراسات المؤلّف في الحركة الناصريّة على مدى خمسين عاماً ، بين منشورة وجديدة .

وكما أشار المؤلّف ، فإنّها أوراق توزّعت وانشطرت بين قلب يقبل وعقل يسأل .. إلاّ أنّها في كلّ الأحوال لا تصدر عن حقد وشماتة ، كما أنّها لا تصدر عن تعصّب ومكابرة .

ويرى المؤلّف أنّه إذا كانت الناصريّة ظاهرة الحاكم الفرد وسطوة أجهزته، فذلك تاريخ لا بدّ أن تتجاوزه كلّ الأنظمة العربيّة .

أمّا إذا كانت الناصريّة استنهاضاً للعرب لإقامة كيانهم المتقدّم ، بالكرامة والحريّة ، في هذا العصر ، فذلك ما لا يمكن إغفاله في أيّ مشروع للنهوض بالعروبة والإسلام ، لا بدّ أن تكون مصر في طليعته .

يبدأ الكتاب بالتساؤل :

« لماذا سقطت أقدم « ديمقراطيّة » عربيّة بانقلاب عسكريّ ؟ »

ثمّ يرصد إرهاصات انتظار الثورة وبطلها الملهم ، الّذي جاء في اشتباك الأزمنة بإرث صلاح الدين ورؤى نابليون ، ليقع في إشكاليّة الموقف المتأرجح بين الإسلام والعلمانيّة ..

وينتهي بمراجعات « ***بعد هدوء العاصفة*** » ليخلص إلى الدرس الأبقى لغياب عبد الناصر ، وهو أنّه لن يكون إصلاح مع بقاء الفساد ..

الناشر

Bibliotheca Alexandrina
0707810

منشورات 2002
عمّان 2002
المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر
بيروت ، الصنايع ، بناية عيد بن سالم ، ص . ب : ٥٤٦٠-١١
العنوان البرقي : موكيالي ،
هاتفاكس : ٧٥١٤٣٨/٧٥٢٣٠٨